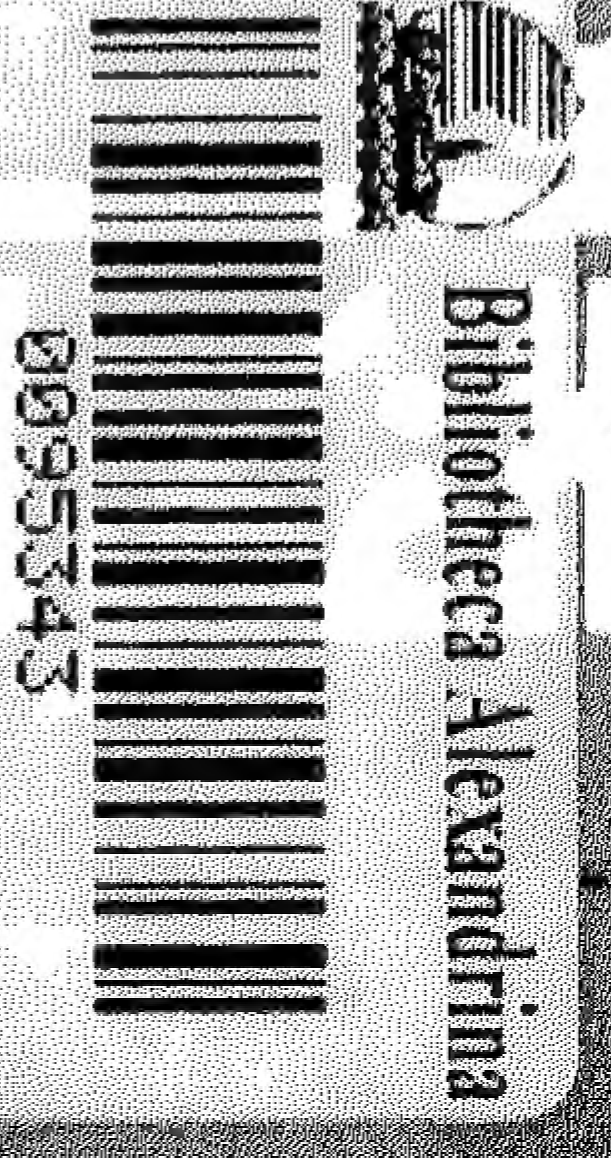
تيخونوفا



ساطع الحصرى

رائد المنحى العلمانى فى الفكر القومى العربى





Т. П. Тихонова

КОНЦЕПЦИЯ АРАБСКОГО ЕДИНСТВА
САТЫ АЛЬ-ХУСРИ

(под ред. Н. Г. Калинина)

На арабском языке

Т $\frac{0803000000-724}{014(01)-86}$ 218–87

تقديم

يسرنا ان نقدم للقارئ العربى كتاب «ساطع الحصرى ، رائد المنحى العلمانى فى الفكر القومى العربى» * ، الذى وضعته الباحثة السوفييتية تاتيانا تيخونوفا . فالزميلة الدكتورة تيخونوفا ، التى تعمل فى معهد الاستشراق بموسكو ، قد انصرفت خلال السنوات العشر الاخيرة لدارسة فكر ساطع الحصرى . وفى كتابها هذا ، الموجّه الى جمهور واسع من القراء والموضوع باسلوب مبسط نسبيا ، تسلط الباحثة الضوء على المراحل الاساسية فى حياة «فيلسوف العروبة» ، وتتبع الاتجاهات الرئيسية فى فكره النظرى ونشاطه العملى . ثم ان عرض الملامح الاساسية لنظرية الحصرى فى القومية والعروبة يتشابك هنا بتحليل ارائه السياسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية والتربوية ، وبتبيان الظروف الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية التى احاطت به ، واثرت فى تطور افكاره .

تنطلق الدكتورة تيخونوفا ، فى بحثها لتركة الحصرى الفكرية ، من المبادئ النظرية والمنهجية العامة ، التى ترسخت فى الادبيات الماركسية ، وخاصة السوفييتية منها . وقد عرضت الباحثة لبعض هذه المبادئ فى «مقدمة» الكتاب ، ولكن على نحو مقتضب وسريع ، يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الجمهور الذى تتوجه اليه ، والمامه بتلك المبادئ . ولذا رأينا ، ونحن نضع الكتاب بين يدى القراء العرب ، ان نتوقف ، بشيء من التفصيل ، عند عدد من متطلبات المنهجية ، التى اعتمدتها الدارسة فى تقيميها لآراء مفكرنا .

واول ما ينبغى التنويه به هو ان الدكتورة تيخونوفا لم

* صدر الكتاب عام ١٩٨٤ عن دار النشر «ناووكا» ، باشراف الدكتور **نيقولاى كالينين** .

تتناول انشاءات الحصرى النظرية (نظريته فى القومية ، رؤيته للعملية التاريخية . . .) تناولا مجردا ، يرى فى مسيرة الفكر خطا مستقيما خاليـــا من التعرجات والانحرافات ، فلم تقيم طروحات «فيلسوف العروبة» من زاوية مدى قربها من الافكار الماركسية او بعدها عنها ، وانما اخذتها فى اطارها التاريخى الملموس ، فى ظروفها المكانية والزمانية . وقد سارت الباحثة هنا على هدى واحد من اهم مبادئ المنهجية الماركسية فى دراســــة تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى ، ينص ، كما اشار لينين ، على «ان تقييم المآثر التاريخيــــة لا يكون فى ضوء ما **لم تقدمه** الشخصيــــات التاريخية بالمقارنة مع المتطلبات الحالية ، بل فى ضوء **ما قدمته من جديد** بالمقارنة مع اسلافها» * . فمن المعروف ، مثلا ، ان لينين قدر عالى التقدير المناحـــى الماديـــة فى فلسفتى هرتزن وتشيرنيشيفسكى واشاد بدورها فـى حياة روسيا الاجتماعيـــة والفكرية ، مع انه كانت قد تشكلت ، الى ذلك الحين ، صيغة ارفع من الرؤية المادية ، هى المادية الديالكتيكيـــة ، الفلسفـــة الماركسية . ومن هذه الزاوية راحت الدكتورة تيخونوفا تعنـــى وتشيد بالجوانب المضيئة فى نظرية الحصرى (المثالية عموما) ، مثل عداؤها للامبريالية ونزعتها العلمانية وتوجهها التجديدى . . . وعلى نحو مماثل نجد الباحثة ، وهى تدرس نظرة مفكرنا الى العملية التاريخية ، لا تتوقف لتبيان مدى «قصور» هذه النظرة عن الفهم المادى للتاريخ ، بل تسعى لابراز ما فيها من عناصر ايجابيـــة وطليعية (بالمقارنة مع الادبيات التاريخية ما قبل الماركسية) ، بينها فكرة التقدم فى التاريخ ، والقول بقانونية العملية التاريخية ، والتأكيد على وحدة التاريخ العالمى . . .

ثم ان الباحث ، اذ يقيم هذه الافكار او تلك ، يجب الا يقتصر على النظر اليها من زاوية علميتهـــا فقط ، والا يكيلها بمعيار «الصواب والخطأ» فحسب . فثمة مذاهب كثيرة ، كان لها تأثير بالغ على الحياة الروحية والحركة التحررية فى هذا البلد او ذاك ، وان كان مضمونها المعرفى النظرى ضحلا وضئيلا . ولذا فان معيار «الصواب-الخطأ» ينبغى ان يتـــرافق بمعيار آخـر ، هو «النفع-

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢ ، ص ١٧٨ .

الضرر» . ولنا فى تقييم لينين لآراء الشعبويين الروس وليف تولستوى مثال رائع على هذا التناول المرن ، «المزدوج» . وقد لاحظ لينين بهذا الصدد «ان الخاطئ بالمعنى الاقتصادى الصورى قد يكون صحيحا بالمعنى التاريخى العالمى» * . ذلك هو احد المبادئ ، التى طبقتها د . تيخونوفا على نحو واسع فى كتابها .

كما وتجـدر الاشارة الى مبدأ هام آخر فى المنهجيـة الماركسية ، يلمسه القارئ على امتداد الكتاب كله . انـه المبدأ ، الذى صاغه انجلس فى رسالتـه الى كونراد شميدت (بتاريخ الاول من تموز - يوليو - ١٨٩١) : «ان شخصا ، يحكم على كل فيلسوف لا فى ضوء الجوانب الباقية والتقدميـة فى نشاطه ، بل فى ضوء ما كان محتما فى هذا النشاط من جوانب عابرة ورجعية . . . ان شخصا كهذا سوف يكون من الاحرى به ان يسكت» ** . وفى رسالة اخرى الى شميدت (بتاريخ الاول من تشرين الثانى - نوفمبر -١٨٩١) عاد انجلس الى نفس هذه الفكرة ، وذلك بصدد كتاب بارت عن هيغل : «لا ينبغى اطلاقا ان نقرأ هيغل على غرار قراءة السيد بارت له ، فنفتش تحديدا عـن الاخطاء المنطقية والانشاءات الاصطناعية التى كانت ضرورية لهيغل من اجل بناء مذهبه . ذلك هو تناول تلميذ فى مدرسة . فمن الاهم البحث ، وراء الصيغة الخاطئة والرابطة المصطنعة ، عما هو صحيح وعبقرى» *** . فان خصوبة هذا التوجه تتضح جليا فى تحليل الدارسة ، مثلا ، لآراء الحصرى الثقافية ، حيث ان بوسـع اى «تلميذ» ان يسجل على مفكرنا وقوعه فى تناقض «منطقى» لدى حديثه عن الفارق بين «الحضارة» و«الثقافة» .

وفى ضوء هذا يغدو من المفهوم لماذا لم تتوقف د . تيخونوفا عند الجوانب الضعيفة والمحافظة وغير العلمية فى ابداع الحصرى ، ولم تنطلق منها لدى تقييمها العام لفكره ونشاطه . كما ويغدو من المبرر عدم انخراطها فى جدال معه حول ما يصادف فى اعماله من التباسات وكليشيهات خاطئة حول النظرية الماركسية اللينينية فى الامة والمسألة القومية ، لاسيما وان الكتاب موجـه الى

* لينين . المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٢ ، ص ١٢٠ .

** ماركس وانجلس . المؤلفات ، المجلد ٣٨ ، ص ١٠٨ .

*** المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

جمهور ، ليس بحاجة الى تفنيد مفصل لمثل هذه الآراء الخاطئة . فقد اكتفت الباحثة بالتنويه بـ«سطحية» اطلاع الحصرى على جوانب من النظرية الماركسية ، او بالاشارة الى «التباس واضح» فى فهمه لهذه الموضوعة الماركسية او تلك . وسوف يكون بوسع القارئ التعرف عن كثب على الرؤية الماركسية للمسألة القومية فى كتاب الدكتور سورين كالتختشيان ، الذى ستصدر قريبا ترجمته العربية عن «دار التقدم» . بيد ان كتاب الدكتورة تيخونوفا عن مفكرنا القومى البارز يبين ، بحد ذاته ، خطل بعض تلك الكليشهات التى لا تزال دارجة فى ادبياتنا ، ويساهم — كما نامل — فى توضيح حقيقة الموقف الماركسى اللينينى من النزعة القومية فى «منطقة حركة التحرر الوطنى» عامة وفى التعريف بنظرة الباحثين السوفيت الى اعلام المنحى التقدمى والعلمانى فى فكرنا القومى العربى خاصة .

توفيق سلوم

المقدمة

ان فكرة الوحدة العربيـــة ، التى لعبت دورا هاما فى رص صفوف فصائل حركة التحرر الوطنى العربية فى فترة النضال ضد السيطرة الامبريالية ، لا تزال تمثل احد العوامل الرئيسية فى حياة العرب السياسية المعاصرة . ففى صلب شعبيتها اليوم يقوم تعمق ادراك الحقيقة ، القائلة انه برغم عدم تجانس العالم العربى والفوارق بين مختلف الاقطار العربية يتعذر عليها بلوغ الاستقلال الاقتصادى والتقدم الحضارى بدون تمتين اواصر التضامن العربى وبدون تنسيق مساعى الدول العربية فى مواجهة الامبرياليـــة العالمية والقوى الرجعية .

لقد كانت الحركة القومية العربيـــة ، التى تشكلت فى عصر انهيار البنى التقليدية ، تهدف الى تحوير المجتمع ، وتتسم عموما بطابع علمانى . وكانت هذه الحركة ترتكز الى تشابه المشكلات الملحة التى تعترض طريق التطور الاجتماعى بالبلدان العربية ، وتستند الى وحدة لغة الشعوب العربية وتاريخهـــا . اما الدور القيادى فى المسيرة الوحدوية فكانت تضطلع به البلدان ذات الانظمة الديمقراطية والمعادية للامبريالية ، والتى اعلنت التحولات الاجتماعية الواسعة هدفا لها . وعليه فان تجربة الوحدة العربية قـــد جاءت ، فى المقام الاول ، تجربة للنضال المشترك ضـــد الامبريالية ، وهى التجربة ، التى لا يمكن للقوى السياسية فى العالم العربى ان تتجاهلها . ومن هنا يأتى التأثير الكبير الذى تمارسه الايديولوجية الوحدويـــة على العمليات الايديولوجيـــة الجارية فى العالم العربى المعاصر ، والمكانة الهامة التى يشغلها منظرو الحركة البارزون فى الحياة الاجتماعية العامة .

ويأتى فى طليعة هؤلاء المنوّر والعالم العربى الفذّ ساطع

الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) ، الذى ارسى اسس التيار العلمانى فى الفكر القومى العربـــى . لقد عكست اعمال الحصرى المشكلات المحورية لمراحل عدة فى مسيرة حركة التحرر الوطنى العربية ، وعبّرت عن الاتجاه العام لتطور الوعى القومى العربى ، ومارست بالغ الاثر على ايديولوجية القومية العربية وادبياتها فى العقود اللاحقة ، حتى وعلى فكر عدد من الزعماء السياسيين العرب . فكان لآرائه تأثير ملحوظ على نظرية «الاشتراكية العربيـــة» ، التى تشكلت فى الخمسينات والستينات فى اوساط احزاب حاكمة ، مثل الاتحاد الاشتراكى العربـــى بمصر وحزب البعث العربـــى الاشتراكى بسورية . وتعتبر مؤلفات الحصرى فى العالم العربى من الاعمال الكلاسيكية الاساسية فيما يخص قضايـــا الامـــة والقومية ، فتعاد طباعتها ، وتدرس فى الجامعات والمدارس . ثم ان شهرة الحصرى ، خلافا لباقى المنظرين القوميين الذين راجت افكارهم فى بعض البلدان العربية دون الاخرى وانحصر تاثيرهم فى مرحلة معينة من تطور حركة التحرر الوطنى العربية ، قـــد غطت ، ولا تزال ، اقطار العالم العربى كلها . هذا ناهيك عن ان الحصرى قد اسهم بقسط شخصى ملحوظ فى تطوير الثقافـــة والتربية والتعليم فى تركيا وسورية والعراق ومصر ، الامر الذى يسبغ على تركته اهمية اضافية خاصة .

ان رواج الرؤية العلمانية للقومية فى ظل هيمنة الاشكـــال الدينية من الوعى الجماهيرى يعود ، فى المقام الاول ، الى عوامل موضوعية ، اهمها التغير الجدى فى ظروف حركة التحرر العربية .

فالاحداث التى اعقبت الحرب العالمية الاولى ، والتى كانت وراء الوضع السياسى الراهن للعالم العربى ، قد اعطت زخما قويا لتطور هذه الحركة . وقد ارتبط ذلك سواء بالنضال فى سبيل الاستقلال السياسى او بتشكل العلاقات الراسمالية فى البلدان العربية المشدودة الى عجلة الاقتصاد الراسمالى العالمى . كما وطرأت تغيرات ملحوظة فى البنية الاجتماعية ، جاءت حصيلة التحولات الاقتصاديـــة ، فاستنهضت للعمل السياسى جماهير واسعة من السكان . وقد قدّر لينين عالى التقدير نهضة الشرق القومية ، فنوّه بتقدمية «استيقاظ الجماهير من السبات الاقطاعى ، ونضالها ضد كافة الوان الاضطهاد القومى ، وكفاحها من اجـــل

سيادة الشعب ، من اجل سيادة الامة» [١٤ ، ص ٣٢] * .

لم تكن الحركة التحررية العربية ، الموجهة ضد الاضطهاد الاستعمارى ، متجانسة من الناحية الايديولوجية ، مما يعود الى عدم تجانس المجتمع نفسه . فهيمنت على بعض تياراتها قوى محافظة ، دينية وغيرها ، ترتبط بالزعامة الاقطاعية الملكية فى اغلبية البلدان التابعة وشبه المستقلة . وفى هذا الاطار ياتى ما شهدته اواخر العشرينات من رواج افكار الرابطة (الجامعة) الاسلامية ، التى يشكل القول بـ«امة اسلامية» واحدة اساسها النظرى ومرتكزها الفكرى .

وفضلا عن الرابطة الاسلامية ، التى كانت سلفية فى اساسها ، سرعان ما نضج فى العالم العربى تيار فكرى هام آخر ، برجوازى الطابع ، هو الاقليمية ، التى كان وراءها توقف تقارب الشعوب العربية بعد تقسيم الامبراطورية العثمانية . ففى الحدود السياسية الجديدة راحت تترسخ بنى اقتصادية واجتماعية جديدة ، معزولة احداها عن الاخرى ، ولكل منها سماته المتميزة . وفى اقتصاد البلدان العربية صارت تتعزز النزعات الرأسمالية ، مما ادى الى توسع صفوف البرجوازية وتضاعف الفئات البرجوازية الصغيرة . وفى هذه الظروف اخذ الوعى القومى يتخذ صيغ مغايرة ، وصار نضال التحرر الوطنى موجها ضد صفوف متباينة من المضطهدين . فالى مطلع الثلاثينات ظهرت فى البلدان العربية عدد من التيارات الاقليمية ، التى انبرى منظروها لارساء طروحاتهم على ارضية الوقائع التاريخية ، وراحوا يفتشون عن جذور خصوصية بلدانهم فى الحضارات القديمة ، ما قبل العربية ، التى ازدهرت فى المناطق المعنية . فصار دعاة الاقليمية فى مصر يروجون للفرعونية ، وفى بلاد الشام — للفينيقية والآرامية ، وهلم جرا . ولكن تلك النظريات الاقليمية ، برغم عدائها للامبريالية احيانا ، كانت تنطوى على عنصر رجعى ، يضعف كثيرا وجهتها هذه ، فقد كانت تروج لفكرة تفوق بعض الشعوب العربية على الاخرى ، مما عزز النزعات الانعزالية فى العالم العربى .

راح ساطع الحصرى منذ اوائل العشرينات يسوق البراهين

---

* هنا وفيما بعد يشير الرقم الاول الى ترتيب المرجع فى «فهرس المصادر» بآخر الكتاب ، فى حين يشير الثانى الى رقم الصفحة فيه .

النظرية على وحدة الامة العربية . لقد كان واحدا من المفكرين العرب القلائل الذين يعون ضرورة توحيد كافة فصائل التحرر الوطنى ، ويدركون ان التيارات الفكرية ، السائدة آنذاك فى العالم العربى ، تقف عائقا على طريق المسيرة الوحدوية . ومن زاوية اهمية صياغة خطة ايديولوجية جديدة للحركة التحررية كان ينظر الى الامكانيات الكبيرة ، التى تنطوى عليها الفكرة القومية العربية فى معركة النضال مع الامبريالية . فانبرى يلقى المحاضرات وينشر المقالات ، التى تروج لنظريته فى الوحدة العربية ، وتصوغها فى قالب قريب الى المدارك ، ولكن هذه النظرية لم تصادف القبول الواسع والانتشار العريض الا بعد مضى زهاء عقدين على صياغتها . فمنذ اواخر الاربعينات بالذات راحت تعاد طباعة اعماله النظرية ، وبينها الكثير من المقالات والمحاضرات ، وراجت افكاره فى ارجاء العالم العربى .

ان رواج نظرية الحصرى فى مرحلة حصول بلدان المنطقة على استقلالها السياسى يدل على ان طروحاتها الاساسية كانت تتوافق مع النزعات ، التى كانت قد تبلورت فى المجتمع العربى آنذاك . وهنا نذكر ، فى المقام الاول ، التفاف قوى اجتماعية مختلفة حول اهداف عامة مشتركة فى النضال المعادى للامبريالية ، وادراك ضرورة توحيد هذه الفصائل على النطاق العربى . كما وتجدر الاشارة الى تغير وجهة الاقتصاد وتحولها عن الاشكال الاقطاعية التقليدية نحو الصيغ الرأسمالية ، مما ساعد فى اذكاء الميول الوحدوية . وقد انعكست النزعات المذكورة فى التعزز الملحوظ لتأثير الفئات البرجوازية ، التى صارت من غير النادر ان يلعب ممثلوها دورا قياديا فى حركة التحرر الوطنى . وجاءت نظرية الحصرى ، التى تميزت بحدة عدائها للامبريالية وبتطلعها نحو اقامة دولة عربية مستقلة وعصرية ، لتتوافق مع توجهات جماعات البرجوازية ، المعنية بالتخلص سواء من منافسة الرأسمال الاجنبى او من المؤسسات والبنى التقليدية التى تحول دون التطور الرأسمالى الحر .

ولم يتميز الحصرى عن غيره من دعاة الوحدة العربية ، الذين عوّلوا على المشاعر القومية ، بانه اشتهر بكونه «فيلسوف العروبة» الاول فحسب ، بل وبقدرته على رؤية القوى الاجتماعية

التى تصلح لان تكون ركيزة للتوجه القومى التقدمى ، مما انعكس فى نقده الحاد للجانب الرجعى فى قومية الامم المضطهَدة ، الذى بدأ يتكشف جليا بعد الاستقلال ، والذى سبق للينين ان اشار اليه ، الا وهو نزوع برجوازية البلدان الاكثر تطورا نحو بسط هيمنتها ، على باقى البلدان . وفى هذا الاطار راح الحصرى يؤكد على ان الدور القيادى فى الحركة الوحدوية العربية يجب ان يكون للانظمة الساعية لتعميق التحولات الاجتماعية والمتطلعة نحو الاشتراكية . وفى الوقت ذاته كان الحصرى يتقاسم والثوريين الوطنيين العديد من الاوهام الاصلاحية . ومن ذلك انه كان عموما يثمن عاليا التحولات الاجتماعية فى البلدان الاشتراكية ، ولكن ذلك كان يتشابك لديه مع القول بامكانية تجنب الصراع الطبقى ، بامكانية القيام بالاصلاحات الاجتماعية عبر التأثير المعنوى على الطبقات ، كما وترافق برفض الماركسية من حيث توهّم انها تحول دون التلاحم القومى .

ولكن اسباب رواج آراء الحصرى لن تكون جلية تمام الجلاء اذا اقتصرنا على تحليل الجو الايديولوجى والسياسى فى البلدان العربية واستجلاء منطلقات صاحبها الفكرية . فقد بذل الحصرى جهودا دائبة لترويج افكاره ولاشاعتها بين الجماهير ، وسعى للتأثير الفعال على مختلف الفئات الاجتماعية . وكانت حججه تراعى دوما خصوصية تفكير وتصورات الجمهور الذى يتوجه اليه . ولكن مفكرنا ، الذى استبق عصره من نواح كثيرة ، ظل يحتفظ ، فى الوقت ذاته ، بسمات ونزعات ، مميزة لمراحل مختلفة فى تطور الايديولوجية القومية العربية . فعلى امتداد حياته الفكرية كلها تقريبا كانت آراؤه وتقييماته تنم عن تأثر ملحوظ بالنظرة التنويرية ، التى كانت واسعة الانتشار فى صفوف المثقفين العرب فى مطلع القرن الحالى . ومع تغير الظروف فى العالم العربى تعمق ادراك الحصرى لدور العوامل المادية فى التطور الاجتماعى ، ولكن هذا ترافق لديه بفهم مثالى للتقدم ، بميل الى اناطة الاولوية فيه بالعوامل الثقافية والنفسية . ثم ان النظرات ، المميزة لمرحلة النضال فى سبيل الاستقلال السياسى ، والتى ترى فى المجتمع كلا عضويا واحدا ، تتعايش لدى الحصرى مع الاستنتاجات ، التى توصل اليها فى ضوء تجارب الوحدة بين بعض البلدان العربية ،

والتى تقول بالفوارق بين المصالح المادية لمختلف فئات المجتمع ، دون الاعتراف — مع ذلك — بموضوعية هذه الفوارق .

وقد ظل هذا التوجه فى تناول مشكلة التناقضات الطبقية امرا مميزا لرجالات الجيل اللاحق من المفكرين القوميين ، الذين اولوا العوامل المادية (بتأثير من افكار الاشتراكية العلمية) دورا اكبر منه لدى الحصرى ، فادرجوها ، كقاعدة عامة ، فى عداد عناصر الرابطة القومية ، ولكنهم ، فى الوقت نفسه ، نظروا الى «الوحدة» نظرة مثالية ، واكدوا على امكانية «تهدئة» التناقضات الطبقية و«تسويتها» مع التقدم على طريق «نمو الوعى القومى» (انظر [١٣١ ، ص ٧١ ؛ ١٤٠ ، ص ١٧٦]) . ولا يندر ان يستشهد هؤلاء بموضوعة الحصرى القائلة بان المشاعر القومية لا تنبع من «اعتبارات نفعية» وانما تأتى من «القرابة المعنوية» ، ولذا فانها اقوى من التناحرات الاقتصادية . كما ويرتكزون الى اعمال الحصرى فى قولهم بخصوصية «الاشتراكية العربية» ، التى تضمن — على حد زعمهم — التذليل السلمى للتناقضات الطبقية (انظر [١٥٠ ، ص ٤٤ ؛ ١٣٠ ، ص ٢٠]) . وتروج فى الادبيات القومية رؤية الحصرى اللاتاريخية للامة ، ونفية لارتباطها بتطور العلاقات الرأسمالية (انظر [١٤٠ ، ص ٣٥–٣٦]) . وان كان هذا يمتزج بنظرة الى تشكل الامم ، قريبة من الماركسية فى بعض جوانبها .

وفى معرض الاشارة الى استخدام بعض المنظرين المعاصرين حجج الحصرى للدفاع عن «التسوية السلمية» للتناقضات الطبقية (وهو الدفاع ، الذى تقوم عليه — كما هو معروف — كل نظرية قومية) ، ينبغى التأكيد على مأثرته الجليلة فى طرح افكار تقدمية ، مثل استبعاد الاسلام من بين مقوّمات الامة العربية ، وفضحه للجوانب الرجعية فى دعوات الرابطة الاسلامية . وبرغم ما نجده اليوم من ان مؤلفين عديدين يرون فى مشاعر العرب الدينية اساس القرابة المعنوية للامة (انظر [١٤١ ، ص ٢٨ ، ٤٤]) ، فان للميل الى اعتبار المسيرة الوحدوية العربية مسيرة دنيوية الطابع غلبة جلية فى الادبيات القومية . وتدل على الدور الكبير ، الذى لعبه ساطع الحصرى فى نشر الرؤية النقدية لاستخدام الدين فى اغراض سياسية ، كثرة الاستشهادات

بأعماله – «محاضرات فى نشوء الفكرة القومية» ، و«البلاد العربية والدولة العثمانية» ، وغيرهما . فبالاعتماد الى حجج الحصرى والوقائع التى يوردها يسير المفكرون العرب على خطاه ، فيعيدون النظر فى التصورات التقليدية حول دور الاسلام فى تاريخ العرب [١٣٦ ، ص ٢٣–٢٦ ؛ ١٤٧ ، ص ٥٠ ؛ ١٣٣ ، ص ٤٤–٤٥] ومشكلة الخلافة ورجال الدين [١٢١ ، ص ١٥٣ ، ١٩] . ويتصدون للايديولوجية اللاهوتية [١٣٥ ، ص ٤٦] ولافكار الرابطة الاسلامية [١٤٣ ، ص ٥٥٨–٥٦٠ ؛ ١٣٧ ، ص ٧ ؛ ١٤٠ ، ص ١١٢–١١٥ ؛ ١٥٤ ، ص ٦٢] .

وبين مآثر الحصرى يأتى قوله بأن الدعوات الاقليمية الانعزالية تعوق رص الدول العربية فى جبهة موحدة معادية للامبريالية . وعلى هذا الطريق يسير المفكرون العرب ، الذين يشنون نقدا عنيفا على النزعات الشوفينية المميزة لبعض التيارات الاقليمية ، ويؤكدون على جوهرها الرجعى [١٣٩ ، ص ٣٤١ ، ٣٦٦ ؛ ١٤٧ ، ص ٧٠ ؛ ١٥٤ ، ص ٣٦–٣٧] . وكان لمؤلفات الحصرى ، التى يبين فيها عروبة مصر وخطر انعزالها عن باقى اقطار العالم العربى ، وقع كبير خاص فى الادبيات القومية . وهنا يتفق المؤلفون ، على اختلاف قناعاتهم الفكرية وميولهم السياسية ، فى ان الحصرى لعب دورا بارزا فى التصدى لتلك النزعة الانعزالية [١٥٩ ص ٦٧–٧١ ؛ ١٥١ ، ص ٣١٧ ؛ ١٥٧ ، ص ١٨٩] .

ولكن تأثير افكار الحصرى على آراء الجيل اللاحق من المفكرين القوميين لا يقتصر ابدا على النواحى المذكورة ، وانما يتعداها الى ميادين التربية والثقافة والدراسات التاريخية والنقد الادبى ، حيث تجسدت المبادئ النظرية التى صاغها «فيلسوف العروبة» . ثم ان علمانية الحصرى وكفاحه فى سبيل وحدة العرب السياسية قد خلّداه مناضلا حازما من اجل حرية الامة العربية وتقدمها ، ومفكرا بارزا للحركة الوطنية العربية التحررية . ويؤكد المؤرخ المصرى محمد عبد الرحمن برج ، فى كتابه عن ساطع الحصرى ، على هذه الفكرة ، فيقول : «كان ساطع على رأس الرعيل الاول الذى دعا الى القومية العربية ، والى تجسيد هذه القومية فى وقت كانت فيه شخصية الامة العربية قد ذابت فى شخصيات اخرى . . واتجه ابناؤها اتجاهات شتى . هناك من اعتنق فكرة

الجامعة الاسلامية وتحمس لها وآمن بها ، ودعا البعض الآخر الى تحبيذ فكرة الاقليمية . . . لكن ساطعا وقف يحارب كل هذه التيارات ويجند قلمه وفكره من اجـــل ذلك ، واخذ يبث روح التفاؤل والثقة فى نفوس ابناء الامة العربية فى وقت انتشر اليأس والقنوط فى النفوس» [١٣٤ ، ص ٢١٠] .

ومما له دلالته ان العداء للامبريالية ، الذى هو سمة بارزة لمؤلفات الحصرى ، يكاد لا ينعكس فى اعمال الباحثين الغربيين . فيركز هؤلاء الانتباه على الجذور الفلسفيـــة لافكار الحصرى ، ويعتبرونها نقلا مباشرا لما كان رائجا فى اوروبا بالقرن التاسع عشر من نظريات مثالية فى الامة ، ويتجاهلون الاهداف العملية لنشاطه ، ومكانته فى الصراع الفكرى السياسى بالبلدان العربية فى مختلف مراحل حركة التحرر الوطنى . ولا بد لهذا التناول من ان يؤدى الى الاجحاف والتعسف فى التقييمات والاستنتاجات . ومن ذلك ، مثلا ، ان وليم كليفيليند ، الاستاذ بجامعة برنستون ، يذهب فى كتابه عن الحصرى الى انه ، بارتكازه الى افكار التنوير البرجوازي وليس الى مذاهب الافغاني وعبدو الاصلاحية ، قد شغل «موقع المراقب الاجنبى» ، الذى حلـّق بعيدا فوق البيئة الاجتماعية المحيطـــة [١٨٠ ، ص ٧١] . اما نضال الحصرى ضد دعوات الاقليمية والجامعة الاسلامية فيصفها الباحث الامريكى بقوله : «ان اقتراح مثل هذا التعديل الجديد والجذرى فى الولاء لا يمكن ان يتقدم به الا شخص ، لا يضرب جذورا عميقة فى المجتمع العربى ، ولا تهمه الاعتبارات السياسية او الارتباطات المحلية» . [١٨٠ ، ص ١٣٣] . وعلى نحو مماثل نجد الباحثة الامريكية س . ج . هايم ترد مآثر الحصرى ، فى حقيقة الامر ، الى «تقديم فيختته وهيغل فى صورة اساتذة للفكر العربى الاسلامى» [٢٠٦ ، ص ٣٠٣] . وبنفس التعسف تخلص الباحثة الى القول ان نزوع الحصرى الى صياغة نظريته فى قوالب تتوافق شكليا مع الاسلام ، انما جاء من كونه «قد اتخذ فيختته ، لا القرآن ، مصدر الهام له» ، وانه مع ذلك ، كان يرى فى مشاعر المسلمين الدينية ركيزة للقومية [١٩٢ ، ص ٤٣] . ان هذا الاستنتاج ، الذى يبرز الى الواجهة العناصر الشكلية فى مذهب الحصرى ، يؤدى الى بخس قدر الطابع التقدمى لمحاولة «فيلسوف العروبة» استخدام مفاهيم قريبة من

مدارك عامة الناس ، بهدف احلال التصورات القومية محل الدينية .

وهنا تجدر الاشارة الى ان «الحس الواقعي» السياسي لدى الحصري ، والذي يعترف به كل الباحثين البرجوازيين يصوّر على يديهم حصيلة «الموقف الهامشي من العمليات المدروسة» [١٩٦ ، ص ٣١١ ؛ ١٩٨ ، ص ٥٦] . وفي ضوء هذا الطرح يتبدى الحصري مجرد «مثقف موال للقيم الغربية» . وبذلك تغيب الرابطة العضوية الوثيقة ، التي تجمع بين آرائه وبين الاتجاه العام لتطور ايديولوجية القومية العربية — انتقالها من الدفاع عن الدين والمبالغة بدوره في الحياة الاجتماعية الى اعلان العلمانية سلاحا فكريا في النضال ضد القوى والتيارات السلفية المحافظة . ومن شأن هذا كله ان يحط من شأن الحصري كواحد من كوكبة كاملة من المفكرين العرب ، جاء ظهورها نتيجة طبيعية ومنطقية للتحول الجاري في حياة العالم العربي السياسية والاجتماعية .

فالحصري ، الذي وضع اول نظرية علمانية متكاملة في القومية العربية ، قد ارتكز الى التقاليد العلمانية التي ارسيت في الربع الاخير من القرن الماضي في عدد من البلدان العربية . فقد انطلق من بعض الموضوعات ، التي طرحها روّاد العصرنة من العرب المسيحيين ، مثل اديب اسحق الذي صاغ مفهوم الامة العربية القائمة على رابطة اللغة ، وفرح انطون وشبلي شميل اللذان انتقدا ، في ضوء نظرية «الحق الطبيعي» ، التعصب الديني المتشدد ورجال الدين المتزمتين ، ويعقوب صروف الذي كان يرى في ترويج المعارف العلمية اساسا للتقدم الاجتماعي ، وغيرهم . كما ويصعب نفي تأثر الحصري في العقود الاولى من نشاطه بالنزعة العلمانية التي انتشرت في تركيا . ولقد طوّر الحصري تركة اسلافه ، وتفاعل مع معاصريه ، فأمكن له الاسهام بقسط كبير في صيرورة الاتجاه العلماني في الفكر القومي العربي .

ان المسيرة الطويلة لنظرات الحصري ، والتعديلات الدائمة الهامة التي طرأت عليها ، تتطلب من الباحث المراعاة الصارمة لمبدأ التاريخية في تقييم آرائه النظرية ، ورؤيتها في حركتها وديناميتها ، وفي ارتباطها بالظروف السياسية الملموسة ، وبالمراحل المعنية من الحركة التحررية العربية . ثم ان المبادئ اللينينية في دراسة النزعة القومية تسمح باستجلاء العلاقة بين

الجانبين التقدمي والمحافظ فى ابداع الحصرى على امتداد مختلف مراحل نشاطه ، وبالوقوف على ارتباطهما الوثيق بعمليات تطور البلدان العربية الاقتصادى والاجتماعى والسياسى . وفى ضوء الدراسات السوفييتية حول الوجهة العامة لتطور النزعة القومية فى البلدان النامية يمكن رصد مسيرة الفكر القومى العربـــى ، واستجلاء العام والخاص فيها .

وتجدر الاشارة خاصة الى ابحاث العلماء السوفييت مـــن المستشرقين ، المشتغلين بقضايا البلدان العربية والامبراطورية العثمانية ، ولاسيما ما يتعلق منها بمشكلات تطور الايديولوجية القومية وخصوصيات علمنة الفكر الاجتماعى والعلاقة بين النزعتين السلفية والعصريـــة فى مذاهب المفكرين المعاصرين . وبين المنطلقات المنهجية ، التى ترسخت فى الادبيات السوفييتية والتى اعتمدناها فى دراستنـــا لتركة الحصرى نتوه ، برفض التصور الشائع فى الدراسات الغربية والذى يرد نشوء الايديولوجيـــة القومية المعاصرة بالبلدان الناميـــة الى النقل المباشر للافكار الغربية ؛ وبضرورة استجلاء الجوهر الطبقى للنظريات القوميـــة تمهيدا لتقييمها ؛ وبخطأ تناول تلك النظريات من زاوية مؤشرات شكلية محضة ، ذلك «ان الحد الفاصل بين الماركسية والمثالية لا يعود الى كيفية تحديد مقوّمات الامة ، وانما يرتبط بالنتائـــج الايديولوجية والسياسية المترتبة عليه» [٧٣ ، ص ٨] ؛ وبتعذر التمييز بين التيارات التقدمية والرجعية فى الفكر القومى فى ضوء الطروحات الفلسفية النظرية وحدها ، اذ ينبغى الاهتداء ايضـــا بالممارسة العملية ، التى «قد يصل افتراقها عن النظريـــة حتى التناقض» [٦٣ ، ص ٩١] .

انطلاقا من هذه المبادىء حاولنا رسم لوحة عامة لنظريـــة الحصرى القومية فى علاقتهـــا بباقى آرائـــه السياسيـــة والسوسيولوجية والتاريخية والثقافية والتربوية ، وفى ارتباطها بتغير الظروف الملموسة للصراع الفكرى السياسى فى العالم العربى .

الفصل الاول

حياته واعماله

عاش ساطع الحصرى حياة مديدة ، شهد فيها الكثير من الاحداث السياسية الجليلة التى عصفت بالعالم العربى ، حتى وساهم بنفسه فى البعض منها . وقد كان لهذه الاحداث شأنها فى رسم مصيره ، وفى تغير آرائه تغيرا جذريا فى بعض الاحيان . وكان انهيار الامبراطورية العثمانية نقطة انعطاف رئيسية فى حياته . فبعدها غادر الحصرى اسطنبول ، وهو فى التاسعة والثلاثين من عمره ، لينضم الى دعاة القومية العربية فى دمشق .

هذه «المرحلة العربية» من حياة الحصرى هى محط اهتمامنا الرئيسى . ولكن دراستها تستدعى تسليط بعض الضوء على الجو الفكرى والسياسى الذى تكونت فيه آراؤه ، وعلى الوجهة الرئيسية لنشاطه فى ظل الامبراطورية العثمانية . فعلى هذا النحو يمكن تتبع الصلة بين افكار تحديث (modernisation) الامبراطورية ، التى كانت رائجة فى القرن التاسع عشر ، وبين المسيرة اللاحقة للفكر القومى العربى ، واستجلاء مقدمات تشكل منحاه العلمانى ، الذى يعتبر الحصرى رائده بحق .

فى تركيا

جاء تعزز النزعة العلمانية ، الذى ارتبط بتزايد النقمة على استبداد السلطان عبد الحميد الثانى (١٨٧٦–١٩٠٩) وسياسته القائمة على الدعوة الى الجامعة الاسلامية ، فترك بالغ الاثر فى نفوس مثقفى الجيل الذى ينتمى اليه مفكرنا . وكانت العلمنة فى تلك الايام تمثل وجهة «الغربيين» ، الذين يردّون تخلف الامبراطورية الى الجهل وغلبة المعتقدات الغيبية . ومن هنا جاءت

دعوتهم الى القيام باصلاحات على النمط البرجوازى ، يبدأ «بتحرير الشعب من نير رجال اللاهوت ، وبتنويره فى المعاهد المخصصة لاشاعة التفكير العصرى» [١٧٤ ، ص ٣٩٥] .

اما على الصعيد السياسى فقد برز اواخر القرن التاسع عشر تياران فكريان متصارعان اساسيان — الجامعة العثمانية والوحدة الاسلامية . وكانت الجامعة العثمانية آنذاك تعنى القول بمساواة كافة مواطنى الامبراطورية بغض النظر عن انتماءاتهم الدينيــــة والعرقية ، وكانت تعكس رؤية برجوازية للدولة ، اكثر تقدما بالمقارنة مع افكار «الوحدة الاسلامية» ذات المنحى الاقطاعى . وقد لقيت مثل الجامعة العثمانية تأييد الفئات الطليعية فى الحركة الدستورية : مدحت باشا ، وزعماء «العثمانيين الجدد» ناميق كمال وشيناصى وغيرهمـــا من الشخصيات ، التى راحت تبين تهافت اهداف الوحدة الاسلامية .

وفى جو الصراع بين هذين التيارين الاساسيين تكونت آراء ساطع الحصرى ، الذى ولد من اسرة حلبية عربية بصنعاء فـى الخامس من آب (اغسطس) عام ١٨٨٠ . فوالده هو القاضى محمد هلال بن السيد مصطفى الحصرى ، الذى كان يحتفظ بشجرة نسب تمتد الى الامام على بن ابى طالب ، اما امه فهى فاطمة بنت عبد الرحمن الحنيفى ، التى تتصل ، من طرف الام ، بعائلة الجابرى التجارية العريقة [١٣٤ ، ص ٩—١١] .

ان مثال عائلة الحصرى يعطينا تصورا عن التحول ، السريع نسبيا ، فى طابع النخبة الادارية بالامبراطورية العثمانيـــة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . فقد كان ابوه ، الذى ولد عام ١٨٤٠ والذى درس العلوم العربية والشرعية فى المدرسة الاسماعيلية بحلب ثم اتم دراسته فى الازهر بالقاهرة ، يعمل اول الامر فى سلك القضاء الشرعى ، لكنه رغب فى العمل بالمحاكم «النظامية» ، التى اخذت تنشئها الدولة العثمانية للنظر فى الامور المدنية ، وجعلتها مستقلة عن المحاكم الشرعية ، فعُين — بعد اجتياز الامتحان المطلوب — رئيسا لمحكمة الاستئناف فى اليمن اواخر سنة ١٨٩٧ .

لم يلتحق ساطع ، الذى كان الثالث بين اخوته من الذكور (وقد كان له تسعة من الاخوة والاخوات من امه) ، بمدرســة

ابتدائية معينة ، وذلك – كما سيقول فيما بعد – بسبب كثرة تنقلات والده . فقد قدّر له ان يتنقل خلال السنوات الاثنتى عشرة الاولى من حياته بين المدن التى عيّن فيهـــا والده للقضاء – اسطنبول ، واضنة ، وانقرة ، وطرابلس الغرب ، وصنعاء ، وقونية [١٣٤ ، ص ١٤] . وقد تعلّم ساطع ، من اخوته الكبار بوجه خاص ، القراءة والكتابة باللغتين التركية والفرنسية ، اللتين كانت يستخدمهما عادة نخبة القوم . اما العربية فكانت ثالث لغة ، اتقنها كل الاتقان ، ولكن ذلك كان – كما يعتقد الباحثون – فى المرحلة العربية من نشاطه [١٨٠ ، ص ٤٠] .

والتحق ساطع عام ١٨٩٢ بالقسم الداخلى فى المدرســـة الملكية الشاهانية (باسطنبول) التى كانت فى ذلك الحين «احدى بؤر الاختمار الفكرى» [١٨٠ ، ص ١٦] ، منها تخرج العديد من نشطاء حركة «تركيا الفتاة» . وكان بين مدرسيها انصار متحمسون للاصلاحات ، يعرّفون تلامذتهم على افكار الليبرالية الغربيـــة والديمقراطية البرجوازية .

وقد ابدى ساطع ، اثناء دراسته الاعدادية ، ولعا خاصـــا بالعلوم الرياضية . ولم يكن يكتفى بما يلقى عليه من دروس الرياضيات ، فكان يطالع مذكرات الرياضيات التى تدرّس فى مدرسة الهندسة وفى مدرسة اركان الحرب . وفى القسم العالى من المدرسة الملكيـــة كان ساطع يدرس العلوم الاداريـــة والسياسية ، وينصرف مساء الى دراسة العلوم الطبيعية . وقد وصل به الاهتمام والنبوغ فى هذه العلوم ان نشر عدة مقالات ، بعضها باسم مستعار وبعضها باسمه الصريـــح ، فى نقد كتب العلوم الطبيعية المقررة فى المدارس الثانوية [١٣٤ ، ص ١٥] .

ولم يكن اهتمام ساطع بالعلوم الطبيعية اهتماما اكاديميا محضا ، وانما كان يقترن بايمانه العميـــق بان نشر المعارف العلمية بين اوسع فئات الشعب سيكون مقدمة ضرورية لاعادة تركيب الوعى الاجتماعى ، الذى يجب ان يتقدم – فى رأيه – سائر الاصلاحات . فلم يشأ ، بعد تخرجه من المدرسة الملكية بدرجة امتياز عام ١٩٠٠ ، ان يشتغل بالوظائف الاداريـــة التى تخولها له شهادته ، وانما قدم طلبا لوزارة المعارف العثمانية لتعيينه مدرسا للعلوم الطبيعية فى المدارس الثانوية .

ولكن خبرة السنوات الاولى من العمل المستقل قد اقنعت ساطعا بعدم جدوى النظرة التنويرية البحتة فى حل القضايا الاجتماعية . ففى ثانوية ولاية يانيا (على الحدود ما بين البانيا واليونان الحاليتين) ، التى عين فيها مدرسا ، اصطدم بعراقيل كثيرة ، ارتبطت باشتداد الاستبداد ايام السلطان عبد الحميد ، الذى كان يرى فى المدارس مراكز للمعارضة الفكرية . وقد انعكس الجو ، الذى كان سائدا آنذاك فى نظام التعليم العثمانى ، فى عبارة هاشم باشا (وزير المعارف فى عهد عبد الحميد) الشهيرة : «ما كان احسن عمل الوزارة لو لم تكن هناك مدارس ابدا» [١٧٤ ، ص ٢٧٥] . وتمشيا مع تعليمات الرقابة تشددت وزارة المعارف العثمانية فى تمسك المدرسين باتباع ما هو مكتوب فى الكتب المدرسية ، وبعدم الخروج عليه ، فى حين كانت هذه الكتب - كما لاحظ ساطع - محشوة بالاخطاء العلمية وطافحة بنظريات اثبت العلم بطلانها . وكان على ساطع ان يعرض كل مقال يكتبه وكل كتاب يؤلفه على الرقابة قبل النشر ، فكان الرقيب يعمل بها حذفا وتبديلا ، خشية ان تكون هناك مقاصد خفية من هذه العبارة او تلك ، مما كان يجعل المقالات تظهر - على حد قوله - بصورة مضحكة ، مخلة بالمعنى المطلوب ، واحيانا تعكس هذا المعنى تماما [١٣٤ ، ص ١٨] . وبعد تمضية خمس سنوات فى المدرسة ، اقتنع خلالها بعقم جهوده التنويرية ، فقرر ترك سلك التدريس . وكان ساطع قد الف فى هذه الفترة عدة كتب مدرسية فى المعلومات الزراعية ودروس الاحياء وعلم الحيوان وعلم النبات والتطبيقات الزراعية ، ونشر العديد من المقالات العلمية المبسطة .

لقد جاءت رغبة ساطع فى العمل بالحياة الادارية حصيلة تغير نظرته خلال السنوات التى امضاها فى اقصى الغرب من البلاد العثمانية الاوربية ، حيث استعر النضال الوطنى التحررى للشعبين اليونانى والالبانى ضد اضطهاد «السلطان الدموى» . وقد دفعه اقتناعه بان تسوية النزاعات القومية والسياسية والدينية ، التى تعصف بصرح الامبراطورية ، لا يمكن ان تتم عبر التنوير وحده ، الى الدراسة المتعمقة للفكر الفلسفى والاجتماعى الاوروبى . فكان بحثه عن حل للمشكلات القومية ، التى كان يصطدم بها فى عمله

اليومى ، وراء اهتمامه بنظريات الامة والدولة لدى رينان وفيخته وكانط وهيغل وغيرهم [١٨٠ ، ص ١٥] . وقد استوعب ساطع هذه النظريات من نفس زاوية غيره من شباب الامبراطورية العثمانية المتنور ، الباحث عن سبل لعصرنة البلاد على غرار الدول القومية ، الاوروبية . وقد كان ساطع ومعاصروه يقرنون بهذا الشرط مصير الجامعة العثمانية ، ويرون فى الحفاظ عليها الاداة الوحيدة لدرء خطر استعباد الدول الكبرى الاستعمارية .

وانطلاقا من الرغبة فى المساهمة النشيطة فى القيام بالاصلاحات قدّم ساطع طلبا الى وزارة الداخلية ، يعبر فيه عن رغبته فى تعيينه باحدى ولايات مقدونية ، التى كانت تدار وفقا لنظام دولى خاص تبعا لاتفاق مورستيج عام ١٩٠٣ ، والتى كانت لا تخضع عمليا للادارة الحميدية . وقد صارت مقدونية منذ عام ١٩٠٦ مسرحا لنشاط مصطفى كمال (اتاتورك) وجمعيته «الوطن» ، ومن ثم «الاتحاد والترقى» ، فغطت شبكة تنظيمات انصار «تركيا الفتاة» («الاتراك الشبان») كافة مدنها خلال اشهر عديدة ، وتحولت الى معقل الضباط الثائرين فى الجيش الثالث العثمانى . وبعد عامين من العمل فى ولاية قوصوه ، عيّن ساطع قائمقاما بفلورينا التابعة لولاية موناستير ، والتى كانت ثانى مراكز «الاتراك الشبان» بعد ولاية سالونيك . وقد اتصل ساطع بقيادة الحركة [١٣٤ ، ص ٢١] ، وعمل بكل جهده لتاييدها ، وان كان لم ينضم اليها رسميا . ولم يكن موقفه هذا نابعا فقط من تأييده لاهداف الحركة السياسية المباشرة – اسقاط الدكتاتورية الحميدية واعادة دستور ١٨٧٦ ، بل ومن ولائه لمثل الجامعة العثمانية ، التى امنت التفافا واسعا لشعوب الامبراطورية حول ثورة «الاتراك الشبان» عام ١٩٠٨ .

وقد قوبلت الاحداث الثورية بابتهاج بالغ وحماس شديد فى الاوساط الطليعية من المثقفين والطلاب والفئات العريضة من شعوب مختلف انحاء الامبراطورية العثمانية التى راحت تعول على اصلاحات قريبة ، من شأنها تحويل البلاد الى دولة عصرية . وقد تميزت السنوات الاولى التى اعقبت الثورة بانتعاش ملحوظ للفكر الاجتماعى . فتمت تحولات هامة باتجاه علمنة حياة المجتمع ، ولعبت دورا ملحوظا فى ذلك الجمعيات والاندية التى ضمت مثقفين

من مختلف القوميات (جمعية التاريخ القومى ، نادى العصريين ، وغيرهما) ، والتى عملت فى مجلاتها لترويج فكرة علمنة الدولة تحت شعار الجامعة العثمانية (٥٣ ، ص ٢٢٢-٢٢٣) . ولكن العبء الاساسى فى المجابهة الفكرية مع التيارات السلفية والرابطة الاسلامية كان من تصيب الفئة الاحدث سنا من بين كافة الفئات المهنية - فئة المعلمين . فبعد عام ١٩٠٨ ازداد ، وبصورة حادة ، تعداد وشأن هذه الفئة ، «فقد كان المعلمون يقومون فى ظل النظام الجديد بنفس وظيفة رجال الدين المسلمين فى ظل النظام القديم» ، ذلك ان «الاتراك الشبان» كانوا يقاسمون «الغربيين» اراءهم الليبرالية حول التنوير الكلى الجبروت [١٧٤ ، ص ٤٠٥ ، ٤١٢] .

كان «الاتراك الشبان» ينيطون بالتنوير الدور الحاسم فى نسف دعائم نفوذ الدوائر الدينية المناوئة للنظام الجديد ، ففتحوا الطريق واسعا امام الاصلاحات في ميدان التعليم . وكان لساطع الحصرى ، الذى عاد بعد الثورة الى التعليم ، دور هام فى هذه الاصلاحات . فقد كانت زعامة جمعية «الاتحاد والترقى» تقدّر له عالى التقدير وقوفه الحازم ضد النزعات المحافظة ، وسعة اطلاعه وقوة حماسه . ولذا عهد اليه بادارة مدرسة «دار المعلمين» بالقسطنطينية ، وكانت اهم معاهد البلاد التربوية . وقد آعاد ساطع بناء هذه المدرسة على اسس جديدة تماما ، تتفق مع آخر انجازات العلوم التربوية . وفى ذلك يقول الباحث السوفييتى المرموق غوردليفسكى : «ودب نبض الحياة فى دار المعلمين ايضا . . . فعهدت ادارة المدرسة الى رجل قوى العزم ، واسع الثقافة ، هو ساطع بك ، الذى راح يشيع بين التلامذة مبادئ ، كانت غريبة على تركيا آنذاك ، مبادئ التعمق فى التفكير والجدية فى العمل . وصار نداؤه «تشاليش مالى ، تشاليش مالى» («العمل بدون فتور») اشبه بانشودة تترنم بها شفاه كل تركى متعلم . وراح ساطع ، بما له من قوة العزم وخبرة التنظيم ، يمطر وزارة المعارف بالرسائل والتقارير والمشاريع ، الهادفة الى النهوض بثقافة النشىء المتعلم - معلمى البلاد المقبلين . . . ولم يكن اهتمام العربى «الصاخب» ساطع بك مقصورا على مضمار التربية وحده ، فكان يدعو الشبيبة للعمل لخير البلاد ، ويؤكد ان العمل

ليس مجرد واجب وطني وانما هو بهجة بحد ذاته . واندفع الشباب ، المشغوف بمربيه ، يهب كل قواه للتعلم ، املا في التعويض عما فات خلال عقود ، وربما خلال قرون» [٥٤ ، ص ٧٣] .

ان نظرية الحصري التربوية ، التي جهد في تطبيقها وفي الترويج لها ، ولاسيما على صفحات مجلتي «التدريسات الابتدائية» و«التربية» اللتين كان يترأس تحريرهما ، قد تأثرت باعترافه هو نفسه — بمذاهب المفكرين والعلماء الاوروبيين ، امثال لوتورنو ، سبنسر ، كونت ، رينان ، دومولن [١٨٠ ، ص ٣٢] . وكان الحصري يتميز بالنزوع الى انتقاء الافضل في الافكار الغربية ، وبتفهم ضرورة توافقها مع الظروف العثمانية ، هذا التفهم الذي تعمق اثناء جولاته بالبلدان الاوروبية المتقدمة في اعوام ١٩١٠-١٩١٢ ، حيث تعرف عن كثب على نظم التربية والتعليم فيها [١٨٠ ، ص ٣٠] .

وكان الحصري يرى مغزى السياسة التربوية الجديدة في مجابهة الاهداف التقليدية للتعليم العثماني (تربية مشاعر الولاء للسلطة وترسيخ كليشيه ثقافي معين) بالتطوير الاقصى لخصال التلميذ الشخصية ، وتنمية القدرة على التفكير الذاتي المستقل ، وتقوية روح المبادرة عنده . وعلى هذا الطريق تبرز — في رأيه — اهمية دراسة العلوم الطبيعية والدقيقة ، وفسح المجال لمبادرة التلاميذ ، والتربية من خلال العمل والرياضة البدنية .

ان التعويل على التنوير في غرس روح الفردية البرجوازية والاندفاع والفاعلية ، وفي انتزاع الشبيبة من بيئة الجمود والعطالة ، وفي بناء مجتمع عصري كان قناعة مشتركة لدى الشخصيات التقدمية البارزة في البلاد العثمانية . وكان بين هؤلاء الاديب والشاعر والمربي التركي الفذ توفيق فكرت . النصير المتحمس للجامعة العثمانية ، والذي ربطت الحصري به عرى صداقة حميمية منذ عام ١٩٠٨ [٥٣ ، ص ٢٢٣] . وكانت ثمة قناعات مشابهة لدى زعماء «الاتراك الشبان» ، امثال الامير صباح الدين وعبد الله جودت . وجاءت اصلاحات الحصري التربوية ، البرجوازية من حيث الطابع ، لتستجيب تمام الاستجابة لروح العصر ولمصالح البرجوازية التركية الصاعدة . وكان يكمن في

ذلك سر نجاحها ، الذى استحق به الحصرى لقب «ابى التربية التركية الجديدة» [١٧٤ ، ص ٤٠٥] .

ولكن سرعان ما ادى تعزز النزعات البرجوازية ، التى ساعدت على بروز الحصرى ، الى تغيرات فى الجو الفكرى السياسى ، اضطرته للابتعاد عن المساهمة النشيطة فى الحياة الاجتماعية . وقد ارتبطت هذه التغيرات بافلاس نظرية الجامعة العثمانية ، الذى بدأ عقمها يتجلى عقب ثورة ١٩٠٨ مباشرة ، ولا سيما منذ عام ١٩٠٩ ، بعدما قمع «الاتراك الشبان» الحركة الاقطاعية الدينية المعارضة للثورة ، واندفعوا فى طريق الشوفينية المكشوفة . وجاءت استقالة الحصرى من منصب مدير «دار المعلمين» (عام ١٩١٢) بعد سجال فى الصحافة مع ضيا كوك آلب ، «الدماغ المفكر للقومية التركية» ، كان محط اهتمام الانتلجنسيا العثمانية ، وتحول ، على حد تعبير مؤرخ تركى ، الى «واحدة من اكثر معارك ذلك العصر اثارة وابعدها صدى» [١٧٤ ، ص ٤٠٩] .

لقد شنّ ضيا آلب ، الذى كان حتى عام ١٩٠٩ من الموالين للجامعة العثمانية ، حملة من النقد العنيف على ساطع وغيره من «الغربيين» لمحاولاتهم استعارة «مناهج حضارات غريبة» ، متجاهلين الثقافة الوطنية . وراح يبرهن على ضرورة الجمع بين استيعاب المعارف العلمية وبين التربية القومية النشيطة . وقد اكد الحصرى فى ردّه عليه ، ان ضيق المثل القومية يحد من افق الفرد ، ويعيق تطوّره ، فيعرقل التقدم الاجتماعى . اما منظر القومية التركية فكان يصر على ان تقدم اوروبا لم يرتبط ابدا بتطور «العقل الحر» وانما بتعزز النزعة القومية . ولذا فان مرحلة انتقال الامبراطورية العثمانية من الدولة — «الامة» * الى الدولة — القومية تتطلب احلال القومية محل الدين اساسا للقيم الاخلاقية [١٧٤ ، ص ٤٠٩—٤١٠] .

صحيح ان الحصرى قد انتقد ضيا كوك آلب من مواقعه كليبرالى برجوازى ، يرى ان التربية القومية وحدها قاصرة وغير كافية ، ولكنه اعترف فيما بعد ان وقوفه ضد ضيا آلب انما كان

---

* كانت مفاهيم «الدين» و«الملة» و«الامة» تعتبر عند الاتراك آنذاك شبه مترادفة . **المعرب** .

بسبب نزعته التركية ، ذلك ان النزعة القومية التركية في التعليم لم تكن لتتفق مع التنوع القومي لرعايا الامبراطورية [١٧٤ ، ص ١٤٠] . وربما كان «اعترافه» هذا بمثابة تبرير لاحق لموقفه الانتقادي من النزعة القومية ، التي انبرى يروج لها بعد عقد من الزمن ، ويستخدم في صياغة نظريته بعض آراء ضيا آلب نفسه ، بما في ذلك تفرقته بين «الثقافة» و«الحضارة» (انظر : [١٠٨ ، ص ١٠٧]) . بيد ان جل تأثر الحصري انما كان بمنظري القومية الاوروبيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، الذين عاد لدراسة اعمالهم من زاوية جديدة في سنوات الازمة التي انتابت افكار الرابطة العثمانية .

كان اهتمام الحصري هذا يعود ، اول الامر ، الى سعيه لوضع اساس ايديولوجي للرابطة العثمانية ، ولصياغتها في صورة نظرية سياسية فعّالة . ففي سلسلة من خمس محاضرات ، القاها بالتركية في جامعة اسطنبول في عامي ١٩١٢–١٩١٣ بعنوان «وطن ايتشين» («لاجل الوطن») ، نجده يركز ، في تحديده لمقومات الوطنية العثمانية ، على «الرابطة المعنوية» و«النزوع الى الوحدة» ، ويستند في ذلك الى نظرية فيلسوف الامة الفرنسي ارنست رينان . كما ويذكر بين المقوّمات الاخرى لـ«القومية العثمانية» وحدة الارض والدين (الاسلام) ، الذي كان الحصري ، وهو النصير المتحمس للفكر العلماني ، يعتبره حلقة هامة من حلقات «الرابطة المعنوية» [١٨٠ ، ص ٣٨] .

وفي معرض الرد على انصار «التتريك» القسري كأداة لاقامة «قومية تركية عصرية» من رعايا الامبراطورية العثمانية المتعددة الاعراق ، يتوقف الحصري لنقد نظرية «الامة – اللغة» ، التي طرحها الفيلسوف الالماني فيخته . ويؤكد الحصري ملاءمة هذه النظرية لظروف المانيا (انقسامها الى دويلات عديدة) ، التي ولّدت ضرورة الرابطة اللغوية لاقامة الامة ، ولكنه ينوّه بان العثمانيين «لا يمكن ان يأخذوا بنظرية الالمان ، لان اللغة هي الرابطة الاقل شأنا بين الروابط التي توّحد العثمانيين» [١٨٠ ، ص ٣٨] .

واتضح شيئا فشيئا عقم الفكرة العثمانية ، التي كان يؤيدها آنذاك ، عدا الحصري ، معظم نشطاء الدعوة القومية العربية فيما

بعد . فقد عجلت بانهيار الامبراطورية العثمانية ثورات اليمن والبانيا ، وهزائم الاتراك في الحرب الطرابلسية الايطاليـــة (١٩١١-١٩١٢) ، والحرب البلقانية (١٩١٢-١٩١٣) التى ادت الى تحرر شعوب البلقان ، وحركات الاستقلال فى البلدان العربية . ولكن رغم تعدد الجمعيات السرية العربية ، التى كانت اكبرها منظمة «العهد» للضباط بزعامة عزيز على المصرى ، والتى تعمل للنضال المسلح ضد الاتراك ، كانت اوهام الرابطة العثمانية لا تزال قوية لدى العرب [٨٠ ، ص ٣٢٧] . ولكن هذه الاوهام سرعان ما تبددت فى سنوات الحرب العالمية الاولى ، وذلك من جراء الضربة ، التى وجهها اليها الوالى التركى جمال باشا ، الملقب بـ«السفّاح» ، والذى قام عام ١٩١٥ باعمال ارهابية وتعسفية ضد العناصر القومية العربية .

واغلب الظن ان هذه الاحداث هى التى اقنعت الحصرى (فبين القوميين ، الذين لقوا حتفهم على اعواد المشانق ، كان ثمة اصدقاء مقربون له ، ومنهم المؤمنون بالدعوة العثمانية ، مثل عبد الكريم خليل) ، الذى اقتصر نشاطه فى سنوات الحرب العالمية الاولى على المضمار التربوى ، بتهافت الدعوة العثمانية . وعلى اى حال فان الحصرى ، فى اعماله المكرسة لنشوء الفكرة القومية العربية ، يقرن النهوض العارم للامزجة المعادية للاتراك لدى المتنورين من العرب بسياسة جمال باشا الارهابية [٣٤ ، ص ٢٣٧] . وغادر ساطع ارض الدولة التركية بعد انتهاء الحرب ، لينضم الى الركب القومى العربى .

فى البلاد العربية

لا يورد مؤرخو سيرة حياة الحصرى شيئا عن مشاركته فى نضال العرب التحررى قبل انتهاء الحرب العالمية الاولى وانهيار الامبراطورية العثمانية ، الذى اعقبه تهجير جماعى للعرب الذين يشغلون مناصب ادارية او عسكرية فى الامبراطورية ، فانتقلوا الى البلاد العربية . ولكن تلبية الحصرى لنداء ابناء وطنـــه ، وانضمامه الى العناصر القومية بدمشق فى حزيران (يونيو) من عام ١٩١٩ ، وطرحه بعد ذلك مباشرة عددا من الافكار التى قامت فيما بعد فى صلب نظريتـــه فى العروبة ، تبين أن آراءه قد شهدت

انعطافات جدية اثناء الحرب . وبين الافكار التي طرحها في ذلك الحين كان قوله بالعروبة تيارا غير ديني ، مما تجلى في تقديمه رابطة العرب القومية على الفوارق الدينية الثانويـــة بينهم (في خطابات الامير فيصل ، الذي كان على رأس الدولة العربيـــة المستقلـــة في دمشق ما بين ٨ آذار – مارس و٢٤ تموز – يوليو – ١٩٢٠) [٤٣ ، ص ٢٣١] . وقد كان للحصري بالغ التأثير على فيصل ، الذي رحب بان يكون في بطانته واحد من ابرز منوّري الامبراطورية ، اما العلاقات الودية التي قامت بينهما منذ اول لقاء لهما في دمشق [٣٦ ، ص ٩] فقد وفرّت للحصري دعما قويا في العقود الاولى من المرحلة العربية في نشاطه . ولقد كان الحصري يرى في فيصل ، ابن الحسين بن علي ، شريف مكة وقائد ثورة الحجاز عام ١٩١٦ ، رجل الدولة القوي الوحيد ، الذي يؤيد شعار الدولة العربية الواحدة ويعي ضرورة الاصلاحات . ولذا فقد ربط به مصيره ، وساهم كل المساهمة في رسم سياستـــه بسوريـــة في عامي ١٩١٩–١٩٢٠ . وكان نشاط الحصري في منصبه كمدير للتعليم العام ومن ثم كوزير للمعارف يهدف الى تعريب المدرسة السورية ويدلّ على تحول جدي في نظرته الى غايات التعليم .

وبعد مؤتمر الصلح بسان ريمو الذي عهد لفرنسا بحـــق الانتداب على سورية ولبنان (نيسان – ابريل – ١٩٢٠) ، واحتلال الجيوش الفرنسية لدمشق بعد معركة ميسلون ، رافق الحصري فيصلا ، الذي امره الفرنسيون بمغادرة البلاد ، الى الحجاز ، ثم حيفا ، فبور سعيد ، فروما . وهنا اقام فيصل عدة شهور ، جهد خلالها في البحث عن حلفاء للقضية العربية ، حتى وقام بمحاولة (باءت بالفشل) للالتقاء بالكماليين الاتراك والتنسيق معهم [٤٣ ، ص ١٨٠–١٩٥] . ورغم ان الحصري قد لعب دورا هاما في مثل هذه الاتصالات ، لم تكن مهمات كهذه لتشفي غليله . وما ان حصل فيصل على وعد من الانكليز بالمساعدة في تنصيبه ملكا على العراق ، الذي كان تحت انتدابهم ، حتى اتجه الحصري نحو مصر بهدف درس نظم التربية والتعليم فيها ، لانها كانت قد سبقت كثيرا سائر البلدان العربية في ميدان «التعليم باللغة العربية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٥] ، فبلغها في التاســـع من كانون الاول

(ديسمبر) من عام ١٩٢٠ . اما الهدف الثانى من التعرف عن كثب (خلال ما يقارب العام) على المدرسة المصرية فكان اكتشاف النواقص التى تشوب النظام التعليمى الانكليزى فى البلدان المستعمرة ، وذلك تمهيدا لما سيقدم عليه من اصلاحات فى العراق [٣٢ ، ج ١ ، ص ٢١] .

ولكن هذا النهج الاصلاحى ، الذى بدأ الحصرى بتنفيذه فى العراق بعد وصوله اليه فى آب (اغسطس) من عام ١٩٢١ بناء على دعوة الملك فيصل ، كان لابد ان يصطدم لتوه بالادارة البريطانية . وقد رفض الحصرى رفضا قاطعا العمل فى نظام التعليم قبل ان يُقصى عنه الكابتن فارل ، المستشار البريطانى لوزارة المعارف العراقية ، الذى كان «جامد الفكر ومتعجرف الطبع» ، يعتقد ان النظام التعليمى الذى وضعته الادارة البريطانية هو «النظام الامثل» للعراق [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٢] . ولم يباشر الحصرى عمله معاونا لوزير المعارف الا بعد ان سوّى الملك فيصل مع المندوب السامى البريطانى كوكس امر نقل فارل الى فلسطين . ولكن خلال الاعوام العشرين من اقامته فى العراق سيعبّر الحصرى ، وفى اكثر من مناسبة ، عن امتعاضه من المبدأ الذى قرر اتباعه فيصل فى سياسته ازاء الانكليز — «تحرير امور الدولة من سيطرتهم تدريجيا» ، واخذ السلطات منهم «شيئا فشيئا» ، وهى السياسة التى كان الحصرى نفسه قد وصفها فى حينه بانها «حكيمة وبناءة» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٣] ؛ فقد اضطر الملك مرارا للموافقة على اقصاء الحصرى مؤقتا عن ادارة نظام التعليم .

وكانت نقمة الحصرى على سياسة التفرقة القومية والطائفية التى كانت الادارة البريطانية قد اشاعتها فى معارف العراق احد الاسباب الرئيسية لسخط السلطات الاستعمارية عليه . فقد كان الحصرى يدرك تمام الادراك مدى خطر هذه السياسة على التعاضد القومى لسكان الولايات العثمانية السابقة الثلاث (بغداد والموصل والبصرة) ، من سنة وشيعة وجماعات مسيحية ويهودية . وكان نهجه الثابت فى توحيد انظمة التعليم يهدف ، فى الوقت ذاته ، الى دمج العشائر العديدة فى الكيان العراقى الموحد ، فى حين كانت الادارة البريطانية تسعى لابقائها بمعزل عن المدن ، فاقامت

لاولاد رؤسائها نظاما تعليميا «خاصا» ، يتوافق مع «ظروف الحياة البدوية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٤٧-١٥٥] .

ولم تكن معارضة السلفيين باقل ضراوة ، فقد كانوا يشغلون مناصب هامة فى كافة ميادين الحياة الاجتماعية والتربوية . وكان هؤلاء غالبا ما يرون فى اجراءات الحصرى الرامية الى رفع مستوى التعليم نيلا من الدين ومساسا باركانه . وقد سجل الحصرى فى مذكراته عن العراق نماذج بالغة الدلالة من الآراء ، التى كانت رائجة بين الوزراء آنذاك . فبين المسئولين ، الذين ترتب عليه العمل واياهم ، كان رئيس وزراء الحكومة المؤقتة عبد الرحمن النقيب ، الذى كان يعتبر الانكليز «شياطين» فى قدرتهم على التنبؤ ؛ ووزير الصحة محمد الطباطبائى ، الذى كان يعتقد ان المتطببين العاميين «احسن من الاطباء» المجازين ؛ ووزير المعارف هبة الله الشهرستانى ، الذى كان «من علماء الدين المشتهرين بالمام بالعلوم العصرية» ، والذى كان يعارض تعليم البنات ويقترح تزويد التلاميذ بـ«اسلحة قديمة» بغية «تجديد العهد بكل المظاهر القديمة وآداب السلف» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٩-٥٤ ، ١٥٤] .

وقد اعتمد الحصرى فى تصديه للسلفيين على مختلف العناصر الوطنية ، التى جاءت الى بغداد من دمشق وبيروت (لا سيما بعد احتلال الفرنسيين لسورية) وعمان والقاهرة . وكان الملك فيصل يسعى للف هذه العناصر من حوله على طريق توحيد المشرق العربى برئاسته . وكان هؤلاء انصارا متحمسين للاصلاحات ، فتركوا تأثيرا بالغا على حياة البلاد السياسية ، التى كانت ، الى حين ، حكرا بالقوى الاقطاعية والعشائرية التقليدية . كما وكان للحصرى نفوذ كبير فى اوساط كبار رؤساء الجيش العراقى ، الذين درس معظمهم فى القسطنطينية ، ثم تركوا الجيش العثمانى وانضموا الى الامير فيصل عقب ثورة الحجاز عام ١٩١٦ [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٥٥٩] . وصار الضباط العراقيو الاصل الدعامة الاساسية للعاهل العربى ، وشغلوا ، فيما بين الحربين العالميتين ، مناصب حكومية بارزة : ياسين الهاشمى وطه الهاشمى وجميل المدفعى وجعفر العسكرى وعلى جودت ونورى السعيد (احد المبادرين الى ابعاد الحصرى من العراق عام ١٩٤١) .

وكان الحصرى قد اقتنع منذ ايام اقامته بدمشق فى قصر عهد الحكومات فى ظل غياب الاستقرار السياسى (فخلال فترة اقامته فى العراق تألفت ثلاثون وزارة [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٥٥٨]) . فاختار نهج عدم المشاركة فى نشاط الحكومات والاحزاب السياسية . وقد ذكر ، فى معرض تفسيره لموقفه هذا ، ان عمله لاعادة بناء معارف العراق على اسس متينة يتطلب ان يبقى فى منصبه مدة لا تقل عن عشر سنوات ، مما لا تسمح به المناصب الوزارية [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٦-٤٧] . ولكن لم يقدّر له ان يستغل الا نصف هذه المدة (من شباط - فبراير - ١٩٢٢ وحتى تموز - يوليو -١٩٢٧) . فقد اصطدم فى منصبه كمدير عام للمعارف العراقية باحد المشكلات السياسية الداخلية . وكانت بين الدوافع الرئيسية لاستقالته افتراءات الاقليميين ، الذين راحوا يتهمونه بـ«احتقار العراقيين» وبـ«خدمة الدخلاء» ، وتهجمات بعض الجماعات الجعفرية ، التى وصمته بمعاداة الجعفرية ، وذلك بسبب اجراءاته للحد من تأثير «المدارس الايرانية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٦١١-٦١٣] . كما ولعبت دورا لا يستهان به هنا تذمر الادارة البريطانية من تدابير الحصرى الفعالة ، الهادفة الى الكف عن تقليد نظام التعليم البريطانى ، والى تصفية «الوضع المتميز» للمدارس الاجنبية المسيحية ، التى كان المستعمرون يستغلونها لتنشئة الشبيبة العراقية بما يتلاءم واغراضهم .

ان العمل لتوجيه التعليم فى السبيل القومى والوطنى قد عزز قناعة الحصرى بضرورة صياغة نظرية قومية متكاملة ، من شأنها ان تغدو عاملا فعالا فى ضم صفوف العرب فى الاوضاع السياسية الجديدة . وقد كرس الحصرى لهذه الغاية السنوات الاربع اللاحقة (آب - اغسطس - ١٩٢٧ - ايلول - سبتمبر - ١٩٣١) ، ففيها اقتصر على التدريس فى دار المعلمين العليا التى اقيمت بمبادرة منه عام ١٩٢٣ . بيد ان تأثير الحصرى على مسيرة اعادة تنظيم التعليم العراقى بقى قويا [١٩٠ ، ص ٧٢] ، وذلك بفضل مشاركته فى عمل جملة كاملة من اللجان (لجنة صياغة قانون المعارف العام ، لجنة اصلاح البرامج المدرسية وغيرهما) دعى للمساهمة فيها بمبادرة من المتعاطفين معه بين اعضاء

الحكومة . ومما ساعد على ازدياد شعبية الحصرى فى تلك السنوات فى اوساط الانتلجنسيا العراقية الفتية هو محاضراته العديدة فى نادى المعلمين واصداره مجلة «التربية والتعليم» ، التى كانت واسعة الانتشار بين القراء التقدميين .

وصار طلبة دار المعلمين العليا ببغداد ، وهم معلمو المستقبل الذين اناط بهم الحصرى الدور القيادى فى التنوير القومى ، اول من تعرف على نظريته فى القومية العربية . وسرعان ما اينعت ثمار ذلك ، مما انعكس فى نمو الوعى الوطنى والقومى فى صفوفهم ومشاركتهم فى التظاهرات الجماهيرية عامى ١٩٣٠-١٩٣١ ضد دكتاتورية نورى السعيد وضد الاتفاقية الاستعبادية التى وقعها مع انكلترا فى تشرين الاول - اكتوبر - عام ١٩٣٠ . ولما كان الانكليز يرون فى دار المعلمين بؤرة من بؤر «الانفجار الوطنى» ، فقد الحوا - وكانت لا تزال لهم اليد الطولى فى البلاد حتى بعد اعلان الاستقلال الشكلى عام ١٩٣٠ - على اغلاق الدار ، وتم ذلك فعلا فى ايلول - سبتمبر عام ١٩٣١ [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٠٢-١٠٨] .

وفى الشهر التالى ، وبتوسط جماعة من النواب الوطنيين ، عهدت للحصرى مجددا المساهمة فى تسيير امور التعليم بالبلاد ، ولكن ، هذه المرة ، بمنصب «مراقب التعليم العام» ، الذى استحدث خصيصا له . ولكن الخلاف مع مدير المعارف العام سامى شوكت ، الذى ابدى تخوفه من غضب المستشار البريطانى فى حال الموافقة على اقتراحات الحصرى ، دفعه للتخلى عن منصبه هذا [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١١٩] ، فاستقال منه ، ليعيّن رئيسا لكلية الحقوق ببغداد ، حيث امضى مدة قاربت الاربع سنوات : من كانون الاول - ديسمبر ١٩٣١ وحتى ايلول - سبتمبر ١٩٣٥ . وقد جمع الحصرى بين العمل لاصلاح الكلية وبين المشاركة النشيطة فى الصراع الفكرى السياسى ، الذى دار آنذاك فى ميدان التعليم العراقى . وذلك ان جماعة من خريجى الجامعة الامريكية ببيروت قد التفت حول المدير العام للمعارف سامى شوكت ، واسترسلت فى توجيه امور المعارف نحو النظم الامريكية «دون تفكير وروية» ، كما يقول الحصرى . «وكل ذلك اضطرنى الى ان اتتبع سير الامور فى مختلف ميادين التربية

والتعليم ، واكتب وانشر العديد من الابحاث والمقالات لتنوير الرأى العام فى حقائق الامور» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٤٣-١٤٤] .. وفى هذا المجال تجدر الاشارة الى مقالاته الاثنتى عشرة ، التى نشرها فى جرائد العاصمة العراقية عام ١٩٣٢ ، والتى يشن فيها انتقادا عنيفا على التوصيات التربوية «للجنة الكشف التهذيبى» الامريكية برئاسة البروفسور بول مونرو من جامعة كولومبيا ، وكانت قد اتت بناء على دعوة وزير المعارف سامى شوكت وانصاره (سنعود الى ملاحظات الحصرى الانتقادية فى البند المخصص لنشاطه التربوى) .

وفى ايلول – سبتمبر من عام ١٩٣٥ توجه بعض من اعضاء الحكومة ، الذين عبروا عن قلقهم من سياسة «امركة» التعليم التى كان يقوم بها خريج الجامعة الامريكية ببيروت فاضل الجمالى ، مدير المعارف العام ، توجهوا الى الحصرى يلحون عليه بالعودة الى وزارة المعارف . وقد عيّن ، هذه المرة ، مديرا عاما للتدريس والتربية ، واستمر فى منصبه قرابة العام ، الى ان اصطدم مع وزير المعارف صادق البصام ، فاستقال من عمله بالوزارة . ولكن استقالته لم تكن لتعنى الابتعاد عن المساهمة النشيطة فى حل المشكلات التربوية ، فقد بذل كل ما فى وسعه لضمان تنفيذ خطة الخمس سنوات لاصلاح احوال التعليم العراقى ، التى قدمها الى وزارة المعارف بتاريخ ١٥ كانون الثانى – يناير عام ١٩٣٦ ، والتى تتضمن ، فيما تتضمن ، التوسع فى نشر التعليم الابتدائى فى الارياف وبين العشائر ، وفتح ورش صناعية ملحقة بالمدارس الصناعية ، ورفع مستوى التعليم العالى [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٣٤٤-٣٤٩] .

وصار عمل الحصرى الرسمى قصرا على مديرية الآثار العراقية ، التى تولاها منذ تشرين الاول – اكتوبر ١٩٣٤ ، وبقى فيها حتى آخر ايامه فى العراق . وكان الحصرى اول عربى ، يتولى امر المديرية ، التى تأسست عام ١٩٢٠ تحت اسم «الدائرة الاركيولوجية» ، فاتخذ العديد من التدابير الجذرية الرامية الى تغيير سياسة اسلافه ، بدءا من المس بل ، السكرتيرة الشرقية للمندوب السامى البريطانى وانتهاء بالدكتور يوردان ، مدير بعثة التنقيبات الالمانية . فبمبادرة منه استصدر عام ١٩٣٦

قانون جديد للآثار ، الذى وضـــع حدا لنهب بعثات التنقيبات الاجنبية للآثار ، فقلّص الى حد كبير حصة المنقبين من الآثار المكتشفة . وقد اثار هذا سخط سفارتى الولايات المتحـــدة الامريكية والمانيا [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٤٢٠–٤٢٧] ، وزاد من تفاقم حدة العلاقات بين الحصرى ونورى السعيد الذى كان يشغل آنذاك منصب وزير الخارجية ويتخوف كل التخوف من استياء واشنطن [١٨٠ ، ص ٧٣–٧٤] .

وفى ضوء الدور ، الذى ينيطه بالتاريخ كأساس للوحدة القومية ، كان الحصرى ينظر الى اهمية عمله فى مديرية الآثار لخدمة القضية القومية . وجاءت الاعمال التى تمت باشرافه فى تلك السنوات ، مثل ترميم القصور والمساجد والمبانى التاريخية ، والقيام بحفريات اثرية عراقية ، وافتتاح متاحف جديدة وتوسيع القديمة منها ، وتنظيم المعارض ونشر العديـــد من المطبوعات الدعائية – جاء هذا كله ليصب فى مجرى التربية الوطنيـــة ، وليثير فى نفوس العراقيين مشاعر الفخر القومى [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٣٩١–٣٩٤] .

وعمل الحصرى فى تلك السنوات على تمتين روابط العراق الثقافية بالبلدان العربية الاخرى ، اذ كان يرى فى مثل هذه العلاقات اساسا لتقاربها السياسى مستقبلا . وفى هذا المجال تجدر الاشارة الى زيارتـــه لمصر عام ١٩٣٦ لحضور مؤتمـــر الحفريات الدولى حيث اثنى المشاركون فى المؤتمر على قانون الآثار العراقى الجديد ، الذى سنّ بمبادرة منه ، والى جولته ببلدان المغرب للاطلاع على المبانى العربية القديمة فيها وجمع المعلومات والصور عنها .

واولى الحصرى ، فى مقالاته ومحاضراته التى نشرها والقاها فى الفترة المذكورة ، عناية خاصة بمناقشة طروحات انصار النزعات الاقليمية ، ولا سيما الفرعونية ، فأكد انها تقود موضوعيا الى المباعدة بين العرب وتتناقض مع مقتضيات الوضع السياسى فى المشرق العربى .

وقد كان لمقالات الحصرى وخطبه وقع قوى فى العالـــم العربى ، توافق مع اشتداد عود حركة التحرر الوطنى وتعمق ادراك ضرورة توحيد صفوف العرب فى نضالهم ضد النير الاجنبى . وقد

انعكس تنامي الوعي القومي لدى المتنورين العرب في المؤتمرات العربيـــة ، التي انعقدت عام ١٩٣١ في القدس وعام ١٩٣٨ في بروسل ، والتي عرّفت العروبة بانهـــا شعور بضرورة التحرر والوحدة ، يقوم على رابطة اللغة والتاريخ والثقافة [١٠٦ ، ص ٢٣٢-٢٣٣] . وكان القوميون في تلـــك الايام يعترفون بدور العراق القيادي ، الذي سبق معظم البلدان العربية الاخرى فـــي الحصول على الاستقلال السياسي الشكلي وكان اول دولة عربيـة قبلت في عصبة الامم (عام ١٩٣٢) . اما الجو الملائـــم نسبيا ، لنشاط القوميين الذين جاؤوا بغداد من مختلف البلدان العربية ، فكان حصيلة تصدي العناصر الوطنية في الجيش ومجلس النواب للضغط البريطاني ، ونهوض الحركة الديمقراطية في اوساط الجماهير العراقية .

ومما له دلالته انه منذ اواسط الثلاثينات بالذات صـارت النظرية القومية ، التي روّج الحصري لها خلال ما يقارب العقـد الكامل ، تصادف قبولا واسعا ، وصار ينظر الى صاحبها على انه رائد الوحدة العربية [١٩٢ ، ص ٣٥] . وفي هذه الفترة بالذات انخرط الحصري في حياة البلاد السياسية ، وهو امر ، سيتجنبه مستقبلا وبكل اصرار . فيذكر الدكتور برج ان الحصري دعا حتى الى التصفية الجسدية للعميل عبد الاله ، الذي وصل الى الحكم على اسنة رماح الانكليز عقب القضاء على انتفاضة رشيد عالي الكيلاني التحررية في حزيران - يونيو ١٩٤١ [١٣٤ ، ص ٥٥] . واياً كان الامر فقد ادرج اسمه في قائمة اخطر اعداء الحكم العميل ، فسحبت الجنسية العراقية منه ، كما من وطنيين آخرين ، وابعد من العراق في الشهر ذاته .

وقد كرّس الحصري اثناء اقامته بالعراق العديد من المقالات والمحاضرات والمناقشات لمسألة القومية العربية وللردّ عـــلى معارضيها [٣٢ ، جـ٢ ، ص ٤٦٣-٤٩٣] ، اعاد نشر قسم منهـــا (١٢ محاضرة ومقالة ، كان قد صدر نصفها في مجلة «الرسالة» القاهرية في اعوام ١٩٣٦-١٩٣٩ والباقي - في الجرائد العراقية «البلاد» و«الاستقلال» و«الاخبار») بعنوان «آراء واحاديث في الوطنية والقومية» (القاهرة ، ١٩٤٤) . وقد تطرق الحصري فيها الى اهم المشكلات ، التي ستغدو محورا لنشاطه العلمي في السنوات

اللاحقة : اولا ، تقديم البرهان النظرى على الوحدة العربية ، وهو موضوع محاضرات الحصرى الباكرة التى صادفت شعبية واسعة فى العالم العربى – «القومية والوطنية» (١٩٢٣) ، و«عوامل القومية» (١٩٢٨) ، وبعدها «الايمان القومى» و«بين الوطنية والاممية» (١٩٣٨) ، الخ ، وثانيا ، الردّ على اهم التيارات الفكرية والسياسية المعارضة للعروبة – التيار الداعى الى «الوحدة الاسلامية» لا الوحدة العربية ، والنزعة الاقليمية ، ممثلة بالفرعونية خاصة ، «رد على الشيخ المراغى» (١٩٣٩) ، و«بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية» (١٩٣٩) و«مصر والعروبة» (١٩٣٨) ، و«حول الوحدة العربية : الى الدكتور طه حسين» (١٩٣٩) و«دور مصر فى النهضة القومية العربية» (١٩٣٦) .

وفى لبنان ، حيث اقام بعد خروجه من العراق قرابة اربع سنوات ، انصرف الحصرى الى دراسة «مقدمة» ابن خلدون . وكان قد سبق له ، اثناء وجوده فى العراق ، ان كتب عدة مقالات نشرها فى العراق ولبنان ، يردّ فيها على ما حاول البعض الصاقه بابن خلدون بانه نعت العرب بأوصاف تحقر من شأنهم ، وبأنه كان من الكافرين بالعروبة ، حتى ان مدير المعارف العراقى دعا ، بسبب هذا الفهم الخاطئ ، الى نبش قبره واحراق كتبه [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٦٠–١٦١] . وفى بيروت تابع الحصرى عمله بهذا الاتجاه ، ليكشف عن خطل العديد من الآراء الخاطئة حول العلامة العربى فى الادبيات الاوروبية والعربية . فهو يذهب ، فى «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» (ج ١–٢ ، بيروت ، ١٩٤٣–١٩٤٤) ، الى ان كلمة «العرب» لدى ابن خلدون انما تعنى «الاعراب» ، اى البدو ، مقابل «الحضر» . كما ويؤكد الحصرى على ان معظم الكتابات عن ابن خلدون بعيدة عن النظرة التاريخية ، ولذا فان اصحابها لم يقدّروا حق التقدير القسط البارز الذى اسهم به واضع «المقدمة» فى العلم الانسانى ، فغمطوه حقه كـ«رائد لعلم الاجتماع» ، وكواحد من ابرز «فلاسفة التاريخ» .

وسيعود الحصرى مرارا الى هذا الموضوع فى الفترات اللاحقة من حياته ونشاطه . ففى بحثه المقدم الى المؤتمر الاممى الخامس عشر لعلم الاجتماع (اسطنبول ، ١٩٥٢) انتقد الحصرى آراء الباحث الفرنسى جاستون بوتول ، الذى اتهم ابن خلدون بالجبرية ،

بالاعتقاد ان الامور فى الطبيعة والمجتمع تحدث بحكم القضاء والقدر ، وبتصديق الروايات التاريخية الشائعة بين عامة الناس [١٣٤ ، ص ٦٦] . وفى عام ١٩٥٣ نشر بالقاهرة طبعة موسعة من «دراسات . . .» ، حافلة بالموضوعات الجديدة .

وفى مطلع عام ١٩٤٤ دعته حكومة سورية ، التى انتعشت فيها حركة التحرر الوطنى آنذاك ، لوضع برنامج لاصلاح نظام التعليم فيها . وقد لبّى الحصرى الدعوة عن طيب خاطر ، فعمل مستشارا فنيا لوزارة المعارف ، ووضع ما بين آذار — مارس ويوليو — تموز من العام نفسه ١٦ تقريرا عن حالة المعارف فى سورية واقتراحات لاصلاحها . وكان الهدف الرئيسى للاجراءات المقترحة تعريب المدرسة السورية ، والتخلى عن «التقليد الاعمى» للنماذج الفرنسية ، والتقريب بين انظمة التعليم فى مختلف البلدان العربية . ويؤكد الحصرى ، فضلا عن تعزيز «التربية القومية» ، على ضرورة رفع كفاءة التعليم وتقوية التوجه العلمانى للبرامج المدرسية . ولكن هذه الاقتراحات ، التى وافقت عليها الحكومة السورية وصارت قوانين نافذة ، لقيت معارضة قوية سواء من طرف «الغربيين» الذين تعاظم عددهم ابان الانتداب الفرنسى او من طرف السلفيين التقليديين . وقد رتبت العناصر الناقمة فى تشرين الثانى — نوفمبر من عام ١٩٤٦ تظاهرة ، قام بها التلامذة احتجاجا على رفع مستوى الامتحانات ، الذى تم بمبادرة من الحصرى . وقرر الحصرى الاستقالة من منصبه ، ميمما وجهه ، كما قبل خمس سنوات خلت ، شطر العاصمة اللبنانية . ولكن اقامته هنا هذه المرة لم تدم طويلا ، ففى عام ١٩٤٧ ، انتقل الى مصر ، حيث امضى العقدين الاخيرين من عمره ، واصدر معظم اعماله .

فى مصر

ان هذه المرحلة من حياة الحصرى قد تميزت عن سابقاتها بأنه ، رغم تعدد اوجه نشاطه ، ومناصبه ، صار فى المقام الاول ، منظرا للقومية العربية ، لا منوّرا . وقد توافق ذلك مع انتقال مصر ، بعد الحرب العالمية الثانية ، الى مكانة الصدارة فى النضال من اجل الوحدة العربية . لقد كان نجم الحصرى قد لمع

بوصفه مناضلا صلبا فى سبيل توحيد البلاد العربية . وكان قد اعلن ، منذ الثلاثينات ، عن دور مصر القيادى فى حركة التوحيد هذه ، ولذا فقد رأى فيه دعاة القومية العربية فى مصر رجلا ، مؤهلا للاسهام بقسط بارز فى التأسيس الايديولوجى لسياسة مصر ، ولا سيما فى اطار جامعة الدول العربية التى اقيمت عام ١٩٤٥ .

بدأ الحصرى نشاطه فى مصر بالتدريس فى معهد التربية العالى بالمنيرة ، حيث كان يلقى محاضرات عن التربية الاجتماعية واحتياجات التربية والتربية الوطنية والقومية ، كما والقى فى قاعة الجمعية الجغرافية بجامعة القاهرة ست محاضرات فى نشوء الفكرة القومية . واعتبارا من عام ١٩٤٨ انتقل للعمل مستشارا فنيا فى الادارة الثقافية التابعة لجامعة الدول العربية ، فضلا عن مشاركته فى لجان اخرى تابعة لها ، فبذل كل ما فى وسعه للتقارب الثقافى بين البلدان العربية ، وخاصة فى ميدان التعليم [١٣٤ ، ص ٨٠–٨٤] . ولهذا الهدف اصدر سلسلة «حوليات الثقافة العربية» التى جاءت فى ستة مجلدات ضخمة (فى كل منها اكثر من خمسمائة صفحة) ، تتناول الشئون الثقافية فى البلدان العربية منذ عام ١٩٤٥ (القاهرة ، ١٩٥٠ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ ، ١٩٥٧ ، ١٩٦٣) ؛ وأسس فى عام ١٩٤٩ متحف الثقافة العربية بغية الوقوف على مختلف انظمة التعليم ومناهج الدراسة فى البلدان العربية حتى تستفيد هذه من تجارب بعضها البعض فى مضمار التعليم .

ولكن عمله فى هذا المجال لم يكن ليروى غليله ، فقد ظلت معظم قرارات الجامعة كما سيقول لاحقا فى كتابه «ثقافتنا فى جامعة الدول العربية» (بيروت ، ١٩٦١) – «حبرا على ورق» ، وصارت الادارة الثقافية تجسيدا لاسوأ التقاليد البيروقراطية التى تعانى منها البلدان العربية [٣٥ ، ص ٦٨–٨٥] .

كما وخابت آماله فى «معهد الدراسات العربية» التابع لجامعة الدول العربية ، الذى اقيم عام ١٩٥٣ بناء على اقتراحه ، والذى عين مديرا له واستاذا لمقرر «القومية العربية» فيه . فقد كان من المقرر للمعهد ان يكون مركزا للدرس والبحث ، يعدّ رسلا للقومية العربية ، لكنه تحول الى مؤسسة تعليمية ، شبيهة

بغيرها . وبرغم كل الجهود التي بذلها الحصري ، الذي كان يسعى - كما جاء في مذكرات زملائه - للاشراف شخصيا على كافة اوجه نشاطات المعهد ، حتى التافهة منها ، لم يقدّر له تذليل عطالة التقاليد التدريسية ، ولا ادخال المناهج المرغوبة في التعليم . فبدلا من ان تكون قاعات المعهد منابر للمناقشة والبحث وتتيح للطلبة قدرا كبيرا من الاستقلالية في الدراسة ، سيطرت عادة املاء المحاضرات وتلقينها ؛ ونظرا لغياب المعونات المالية للطلبة وتوفير المساكن لهم صارت الاغلبية فيه للمصريين ، الذين يتابعون الدراسة فيه مع مزاولة اعمال اخرى يتعيشون منها ؛ ولم يتم التقيد بالمدة المحددة للاساتذة الذين يعملون فيه - من سنتين الى ثلاثة ، الامر الذي حدّ من اطار المشكلات المعالجة ومن امكانية الاستفادة من الكفاءات الاخرى في البلدان العربية ، الخ [٣٥ ، ص ١٣٥-١٧٤] . ولما اعيته الحيلة ، ويئس من اصلاح احوال المعهد ، بادر الى تقديم استقالته منه سنة ١٩٥٨ ، واعتزل بعدها كافة الاعمال الرسمية ، حتى وقراءة المحاضرات .

كما وكانت استقالة الحصري ، الذي بلغ آنذاك السابعة والسبعين من العمر ، تنبع من الرغبة في تكريس باقي حياته لمتابعة العمل باخراج الابحاث والكتب حول القضية العربية ، الذي كان له كامل الحق في اعتباره اكثر خصوبة وعطاء ، ولاسيما في ظل الرواج الواسع لفكرة القومية العربية منذ الخمسينات في كافة البلدان العربية .

وكان من اول هذه الابحاث كتابه «محاضرات في نشوء الفكرة القومية» ، الذي اصدره بالقاهرة عام ١٩٥١ ، والذي يتضمن المحاضرات الست ، التي القاها - كما ذكرنا - في قاعة الجمعية الجغرافية المصرية سنة ١٩٤٨ . ان الفكرة الرئيسية للمحاضرات هي البرهان على حتمية الوحدة العربية استنادا الى امثلة من تاريخ تكون الدول القومية في اوروبا . ولذا خصص الحصري المحاضرات الثلاث الاولى لنشوء الفكرة القومية في اوروبا ، وخاصة في المانيا وبلاد البلقان ، فيعرض تاريخها من الزاوية التي تلائمه . فهو يرى ان انتصار الافكار القومية على الايديولوجية الدينية كان يشكل النزعة الرئيسية للتاريخ الاوروبي ، فأسفر هذا عن تكوين الدول القومية الاوروبية . وكرس الحصري المحاضرات الثلاث

الباقية لنشوء حركة التحرر الوطني وظهور الفكرة القومية في المناطق التركية والعربية من الامبراطورية العثمانية ، فجاءت غنية بالوقائع والمواد التاريخية المتعلقة بولادة الوعي القومي وبأهم احداث تاريخ النضال التحرري في شتى مراحله .

وفي العام نفسه اصدر الحصري بالقاهرة «آراء واحاديث في القومية العربية» ، التي نشر طبعة موسعة منها عام ١٩٥٦ ، والتي ضمت مقتطفات من اعماله منذ العشرينات . وتشغل مكانة الصدارة في هذه المجموعة محاضراته التي يبرهن فيها على الدور الحاسم لـ«العوامل المعنوية» في حياة الامة ، وعلى ثانوية باقي العوامل ، مثل وحدة الارض والحياة الاقتصادية («الامة العربية بين الماضي والحاضر» ، «محاضرة في القومية العربية» ، «التيارات الفكرية حول القومية العربية» ، وغيرها) . ويذهب الحصري الى ان الرابطة المعنوية ، القائمة على وحدة اللغة والتاريخ ، تؤلف بين شعوب البلدان العربية ، ولذا فان حالة الانفصال بين الاقطار العربية حالة مصطنعة ومؤقتة . وهو يسوق هذه الموضوعة حجة رئيسية في الرد على دعاة الاقليمية المصرية ، الذي يكرس له عددا من مقالات المجموعة («عروبة مصر» و«مصر والعروبة» و«رد على لطفي السيد» و«رد على حفني محمود» و«رد على احسان عبد القدوس» و«بين العروبة والفرعونية») . وجدير بالذكر ان فهم الحصري للعروبة كـ«مثال معنوي اعلى» يتشابك تدريجيا هنا مع القول بما للوحدة العربية من افضليات عملية ، سياسية واقتصادية .

ويكرس الحصري مجموعة «العروبة بين دعاتها ومعارضيها» (بيروت ، ١٩٥١) لنقد التيارات الاقليمية والانعزالية ، السورية منها واللبنانية . وهو يتوقف مفصلا لتفنيد آراء انطون سعادة ، مؤسس الحزب السوري القومي ، حول مقومات الامة ، وحول موقفه السلبي من «العروبة» واعتباره فكرة القومية العربية ضربا من «الحزبية المحمدية» ، ودعوته الى «الامة السورية» بديلا لـ«الامة العربية» . كما وتنتقد ابحاث المجموعة المواقف الانعزالية للكتائب اللبنانية ، وتبين ، في معرض الرد على المقالات الست التي نشرتها عام ١٩٥١ جريدة «العمل» (لسان حال هذا الحزب) . بعنوان «الوحدة العربية بيننا وبين فيلسوفها العلامة الحصري» ،

ان انعزال لبنان عن العالم العربى سيؤدى الى تعزيز تبعيته للدول الاستعمارية . وتعرض الفصول الاخيرة من المجموعة لفهم «العروبة» فى ميثاق جامعة الدول العربية والدستور السورى وبرامج الاحزاب السياسية فى سورية ولبنان والعراق .

ومع صيرورة شعار الوحدة نزعة واقعية فى سياسة عدد من حكومات البلدان العربية راح الحصرى يصوغ فهمه للوحدة صياغة اكثر دقة وتحديدا . فهو ينتقد ، فى مجموعة «العروبة اولا !» (بيروت ، ١٩٥٥) ، النظرة الى الوحدة باعتبارها اداة لتوسع برجوازية البلدان العربية الاكثر تطورا (مصر خاصة) فى البلدان العربية الاخرى الاقل تطورا ، ويصم هذه النظرة بالنفعية الضيقة . ويتوقف الحصرى مفصلا عند آراء عدد من الشخصيات الاجتماعية والحكومية المصرية المشاركة فى ندوة مجلة «المصوّر» عام ١٩٥٣ حول شخصية مصر والمصريين (مقالة «من انا . . . ومن انت ، بل من نحن ؟») ، ويردّ على فكرة «الرابطة الافريقية» و«رابطة البحر الابيض المتوسط» و«الرابطة الاسلامية» و«النزعة الفرعونية» .

وتضم المجموعة ابحاثا تاريخية («وقائع واحداث») تبين ان الدول الغربية قد انطلقت ، فى تقاسمها للاراضى العربية التابعة للامبراطورية العثمانية المنهارة ، من مصالحها الاستعمارية بالدرجة الاولى ، دون مراعاة خصوصية هذه المناطق ، وهى الخصوصية ، التى يبالغ فيها دعاة الاقليمية . وبين المشكلات الجدية ، التى تعرض لها المجموعة ، يأتى النضال ضد الامزجة التشاؤمية ، التى راجت فى صفوف مثقفى البلدان العربية من جراء المصاعب فى تنفيذ برامج التنمية (مقالتا «اصفار سعد زغلول» و«مرآة عبد الرحمن عزام») . وقد تجلى نقد الحصرى لمثل هذه الآراء ، وتعليله لتخلف البلدان العربية ، عن نزعة للابتعاد عن المنهج المثالى ، وللاتجاه نحو التفسير المادى .

هذه النزعة ستتبدى بجلاء اكبر فى المجموعة النظرية ، التى اصدرها الحصرى فى بيروت عام ١٩٥٦ ، والتى تضم مقالات كتبها فى النصف الاول من الخمسينات — «دفاع عن العروبة» . وهنا يتصدى الحصرى لنظريات الحتمية الجغرافية ، التى تصوّر تخلف العرب نتاجا حتميا وابديا لظروف بيئتهم الطبيعية (فصلا «نظرات الى تاريخ الامة العربية» ، و«العالم العربى والشرق الاوسط») .

ويعود الحصرى مجددا لانتقاد «القومية الاعتباطية التى دعا لها انطون سعادة والتى يعمل لها مريدوه الحاليون» ، ويفند ، بهذه المناسبة ، الرأى القائل «ان الامة وليدة البيئة الطبيعية» (الفصل الاول) . ويناقش الفصل الاخير («وحدة اللغة ووحدة القومية») اعتراضات الخصوم الذين يستشهدون باحوال بعض البلدان (الولايات المتحدة الامريكية ، امريكا اللاتينية ، بلجيكا ، سويسرا) لاستصغار شأن اللغة فى تكوين الامم والدول ، وبالتالى لانكار وحدة الامة العربية .

وجاء كتاب «ما هى القومية ؟» ، الصادر فى بيروت عام ١٩٥٩ ، من اهم مؤلفات الحصرى النظرية . ويكرس الحصرى فصولا منه لدراسة العلاقة بين القومية وبين اللغة والدين و«مشيئة التعايش المعشرى» ، ويتوقف عند مسألة ارتباط القومية والحياة الاقتصادية ، فيعرض بعض موضوعات لينين وستالين ويردّ عليها ، مؤكدا ان وحدة الحياة الاقتصادية ضرورية للدولة لا للأمة .

ويضم كتاب «حول القومية العربية» (بيروت ، ١٩٦١) ، الذى هو اكبر مؤلفات الحصرى حجما ، مقالاته التى كتبها اساسا فى عامى ١٩٥٩ و١٩٦٠ . وتشكل الردود والمناقشات القسم الاكبر منه . كما يحتوى بعض الابحاث النظرية ، التى تتمم ، ابحاث الكتاب السابق ، مثل مسألة الامة والارض ، ويعرض اهم مسائل التربية من وجهة الوطنية والقومية .

ويدرس الحصرى فى «الاقليمية ، جذورها وبذورها» (بيروت ، ١٩٦٣) اسباب انفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١ ، وينتقد فيه موقف صلاح الدين البيطار وميشيل عفلق ، ويشيد بـ«النقد الذاتى» الذى قام به جمال عبد الناصر بعد نكبة الانفصال . ويتميز هذا الكتاب ، الذى نال عليه الحصرى جائزة الدولة فى ميدان العلوم الاجتماعية لعام ١٩٦٥ وسلمّه اياها عبد الناصر شخصيا ، بالانهماك فى القضايا السياسية الراهنة ، وذلك خلافا لما درج عليه الحصرى فى اعماله السابقة .

وفى عام ١٩٦٤ اصدر الحصرى بالقاهرة مجموعة «ابحاث مختارة فى القومية العربية» ، التى تضم ابحاثا نظرية اساسية ، اختارها من اعماله السابقة ، ورتبها تبعا للموضوعات ، مما

يتيح تكوين تصور عام عن نظريته فى القومية العربية .

وبين اعمال الحصرى التاريخية ، التى تتصل على نحو او آخر بالقضية القومية ، تجدر الاشارة (فضلا عن «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» التى سبق ذكرها) الى «يوم ميسلون» (بيروت ، ١٩٤٧) ، الذى اعيد طبعه مرارا ، واترجم الى الانكليزية بمبادرة من معهد الشرق الاوسط بالولايات المتحدة الامريكية ؛ و«صفحات من الماضى القريب» (بيروت ، ١٩٤٨) ، الذى عنى فيه ببسط نظرته الى منهجية الكتابات التأريخية ؛ و«آراء واحاديث فى التاريخ والاجتماع» (القاهرة ، ١٩٥١) ، حيث يركز على اهمية التاريخ التربوية ، ويفند «اسطورة فضل حملة بونابرت على النهضة المصرية» ومحاولات تصوير وقائع عام ١٨٦٠ بلبنان عاملا اساسيا في نهضة البلاد الادبية والتعليمية ؛ و«البلاد العربية والدولة العثمانية» (القاهرة ، ١٩٥٧ ، بيروت ١٩٦١ ، ١٩٦٥) ، الذى صار مرجعا اساسيا لدى دارسى المرحلة العثمانية من العرب ، والذى يتضمن اوسع عرض لآرائه حول الدور السياسى والاجتماعى للاسلام فى تاريخ الامبراطورية العثمانية ، ويبرهن على تهافت اسطورة تنازل الخليفة العباسى الاخير عن الخلافة للسلطان سليم الاول ، ويعرض لاطماع ومشاريع الدول الاوروبية فى الولايات العربية العثمانية ، ولتشكل الدول العربية الحديثة .

ووضع الحصرى عددا من المؤلفات فى الثقافة والتربية والاخلاق واللغة والادب ، وتطرق فيها الى دور هذه الميادين فى التنشئة الوطنية والقومية وفى التقريب بين الاقطار العربية ، منها «آراء واحاديث فى العلم والاخلاق والثقافة» (القاهرة ، ١٩٥١) و«آراء واحاديث حول اللغة والادب» (بيروت ، ١٩٥٨) و«حول الوحدة الثقافية العربية» (بيروت ، ١٩٥٩) ، و«احاديث فى التربية والاجتماع» (بيروت ، ١٩٦٢) .

وقد اقام الحصرى طوال تلك المدة فى غرفة متواضعة فى فندق لافينواز بالقاهرة ، وعاش على دخل كتبه الضئيل ورفض الكثير من عروض الشخصيات العربية لمساعدته ماديا وادبيا [١٣٤ ، ص ٧ ، ٩٢] .

وفى عام ١٩٦٥ اعيدت الى الحصرى الجنسية العراقية ، فعاد الى ابنته ببغداد . وهنا انجز واصدر «مذكراتى فى العراق» (فى

جزئين ، يقعان فى حوالى ١٢٠٠ صفحة) ، وشرع بالعمل لاصدار مذكراته عن الدولة العثمانية وسورية ومصر عام ١٩٦٩ ، ولكـن المنية عاجلته قبل حلوله بايام ، وذلك فى الرابع والعشرين مـن كانون الاول – ديسمبر عام ١٩٦٨ .

وقد كرّمت الامة العربية ابنها البار بعد وفاتـــه . فبادر «الاتحاد الاشتراكى العربى» (مصر) الى اقامة حفل تأبين له فــى الخامس عشر من شباط – فبراير ١٩٦٩ ؛ ودعت جامعة الدول العربية الى تخصيص اسبوع لدراسة فكره ؛ ونظمت ندوات علمية عديدة لاحياء ذكراه ؛ واعيد طبع اعماله مرارا . ويدل هذا كله على ان آراء الحصرى ، فيلسوف الفكر القومى العربى ورائد المنحـى العلمانى فيه ، لا تزال حية ، تلهم العناصر الوطنية والقومية فــى نضالها المعادى للامبريالية .

الفصل الثانى

مقومات الامة

يشكل مفهوم الامة العربية الواحدة محور نظرية الحصرى فى الوحدة العربية . وقد سبق للحصرى منذ اوائل العشرينات ان طرح تعريفه الخاص لـ«الامة» ، الذى يؤكد فيه على العاملين الحاسمين الوحيدين فى تكونها – وحدة اللغة ووحدة التاريخ ، وظل امينا لفهمه هذا على امتداد حياته كلها . ومع ذلك سيكون من الخطأ النظر الى فكر الحصرى على انه مذهب سكونى ، ثابت لا يتبدل ولا يتغير . فبعد انقضاء عقد من ذلك الحين راح الحصرى يدخل تعديلات هامة على نظريته ، تتعلق بالعوامل ، التى كان يعتبرها ، من قبل ، «ثانوية» و«عرضية» : الدين ، ووحدة الارض ، والاقتصاد . وبما ان محاكمات الحصرى ومناقشاته حول هذه المشكلات تشغل ، فى اعماله النظرية كلها ، مكانا ، اكبر مما يشغله تبيان «العاملين الحاسمين» فى تكوين الامة ، كان للتوقف عندهما ، فى رأينا ، اهمية كبيرة على طريق رصد تطور فكر الحصرى .

ان ابراز الثابت والمتحول فى فكر الحصرى ، والنظر الى العناصر المتحولة فيه فى ضوء تغير الشروط التاريخية وتبدل ظروف الصراع الفكرى السياسى فى العالم العربى ، يتيحان الوقوف على النزعة الاساسية والمراحل الرئيسية فى تطور آرائه ، فيجنبان الباحث الوقوع فى التقييم الاحادى الجانب لانشاءاته النظرية . ومن شأن هذا المدخل ان يوفر امكانية رصد ما فى النظرية الحصرية من تناقضات ، وما فيها ، عدا ذلك ، من سمات ايجابية هامة ، مثل الانفتاح والدينامية ، تفسر استمرارية شعبية الحصرى وتأثير نظراته .

وحدة اللغة

ينطلق الحصرى فى نظريته من تعريف «الامة» بانها كائن عضوى ، له حياته وشعوره ؛ فاللغة حياة الامة والتاريخ شعورها [٢٢ ، ص ١٢٨-١٢٩] . ولكن الحصرى ، اذ يعتبر ان اللغة والتاريخ هما «العاملان الاصليان اللذان يؤثران اشد التأثير فى تكوين القوميات» ، ينيط بالعامل الاول الدور الرئيسى : «فالامة التى تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها واصبحت فى حالة السبات ، وان لم تفقد الحياة ، وتستطيع هذه الامة ان تستعيد وعيها وشعورها ، بالعودة الى تاريخها القومى ، وبالاهتمام به اهتماما فعليا . ولكن الامة اذا ما افقدت لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت فى عداد الاموات» [٣٤ ، ص ٢٧] .

ويستبعد الحصرى «وحدة الاصل» من مقومات الامة («لان القرابة بين افراد الامم تكون قرابة نفسانية معنوية ، اكثر مما تكون جسمانية ومادية») ، ليسمىّ اللغة «اهم الروابط المعنوية» [١٩ ، ج١ ، ص ٤٢] . ويسوّق الحصرى الحجة التالية على ذلك : «اللغة ، التى ينشأ عليها الانسان ، تكيف تفكيره بكيفيات خاصة ، كما انها تؤثر فى عواطفه ايضا تأثيرا عميقا . . . ولذلك نجد ان وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة فى التفكير وفى الشعور ، وتربط الافراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية . ونستطيع ان نقول لذلك : انها تكون اقوى الروابط التى تربط الافراد بالجماعات» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٣] .

وعليه فان الحصرى ، الذى يقتصر فى تعريفه للامة على المؤشرات المعنوية ، فيؤكد ان المجتمع البشرى «لا يخضع لقوانين الزمان والمكان والمادة» [١٩ ، ج١ ، ص ٣٥] ، انما يردّ الامة اساسا الى الوحدة اللغوية ، مجاريا فى ذلك «النظرية الالمانية» فى اللغة باعتبارها العامل الحاسم فى تكون الامم (هرور ، فيختته ، نوردا‌و) [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٨-٣٧] .

وقد اضطر الحصرى ، فى طرحه للغة «اس الاساس» فى تكون الامة ، الى التوقف مفصلا عند الاعتراضات والانتقادات ، التى ساق انصارها وقائع تاريخية ، تدل ، فى رأيهم ، على عدم ارتباط القومية باللغة : هناك دول ، مثل سويسرا وبلجيكا ، تجمع بين

ابنائها وحدة قومية على اختلاف لغاتهم ؛ وبالمقابل ، هناك دول ، مثل الولايات المتحدة الامريكية وانكلترا ، او دول امريكا اللاتينية واسبانيا والبرتغال انفصلت بعضها عن بعض على الرغم من وحدة لغاتها [٣١ ، ص ٧٥–١١٨] . وهو يذهب ، في تفسيره لوقائع الحالة الاولى ، الى رأى ، لا يخلو من التعسف ، فيقول ان سويسرا او بلجيكا انما هي دولة ، لا امة ، فهي تتألف من عدة قوميات . اما بالنسبة للدول الامريكية فيرى مفكرنا انها «تكونت في ظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية خاصة وشاذة» [٣١ ، ص ٧٨] ، وانها تشكلت قبل شيوع «مبدأ القوميات» [٣١ ، ص ١٠٩] . وعليه ، فان الامثلة ، التي يستشهد بها الخصوم ، لا تدحض القول بالوحدة اللغوية مقوّما جوهريا للامة .

ولكن الحصرى لا يتوقف لتتبع ولتفسير نشوء الوحـــدة اللغوية . فهو ، اذ يؤكد «ان اهم الصفات التي تميز الانسان عن سائر الحيوانات هي «الناطقية» [٣١ ، ص ٥٥] ، يذهب الى ان تعريف الانسان بانه «حيوان ناطق» هو «اصدق واصح» التعريفات الثلاثة الشائعة – «حيوان ناطق» ، «حيوان عاقل» ، «حيوان اجتماعي» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦] . ومن هنا يخلص الى القول : «لولا قابلية النطق والكلام – وبتعبير اقصر : لولا اللغة – ، لما امتاز عقـــل الانسان عن عقل سائـــر الحيوانات امتيازا يذكر» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٧] . وعلى هذا النحو يطابق الحصرى بين القدرة على الكلام وبين اللغة كظاهرة اجتماعية معقدة ، دون تتبع لمراحل نشوئها وتطورها في مجرى الممارسة البشرية ، الطويلة والمتزايدة التعقيد باطراد . وكان من شأن هذا التتبع ان يقوده الى الكشف عن العوامل المادية القائمة في صلب تطور اللغة ، مما سيخل ببناء صرحه النظرى ، الذى يرتكز الى اسبقية العوامل المثالية على المادية . ولذا فان اللغة ، التي ينظر اليها بمعزل عن ممارسة الانسان العملية ، تكتسب طابع قوة صوفية غيبية ، فتكون اشبه بوحي منزل .

ومن هذه الزاوية فان ثمة بعض الشبه بين نظرة الحصرى الى اصل اللغة وبين نظرية الفيلسوف المثالي الفرنسي ارنست رينان (وان كان مفكرنا ينتقد رأى رينان ، ومعه «النظرية الفرنسية» ، في «مشيئة المعيشة المشتركة» اساسا لتكوين الامـــة [٣١ ، ص ١٢٥–١٤٤] . يذهب رينان (في مقالته «اصل اللغة» [٩٥ ،

ص ٢٣-٦٤] مثلا) الى ان الطبيعة خلقت الانسان ناطقا وعاقلا منذ البداية ، وانطلق من ذلك لنفى تطور اللغة التدريجى . اما الفوارق بين اللغات فيردها رينان الى خصوصيات «العقل» ، الذى وهبه الاله لكل من الاعراق ، ليخلص الى القول بالتفوق الفطرى لابناء اللغات الهندو اوروبية السبع على باقى شعوب العالم ، بما فى ذلك الناطقين باللغات السامية ، ذلك ان اللغات السامية ، على حد زعمه ، «اقل ميلا الى التحليل» بالمقارنة مع اللغات الهندو اوروبية [٩٥ ، ص ٥٥] .

ولكن الحصرى لا يميل الى مثل هذه الاستنتاجات . فقد كرس العشرات من اعماله لانتقاد ودحض النظريات التى تصوّر «الطبع القومى» و«عقل الامة» اشياء ازلية وذات اصل ربانى . هذا ناهيك عن ان ملاحظاته المتفرقة ، التى ساقها فى معرض الردّ على خصومه الفكريين ، تسمح بالقول انه كان بعيدا كل البعد عن الاعتراف بالعناية الالهية فى الطبيعة . ففى مناقشته للاديب المصرى توفيق الحكيم (عام ١٩٣٨) ، ويطرح الحصرى عليه السؤال التالى : «ترى هل تنفون ان قوى الطبيعة عمياء ؟» [٢٠ ، ص ١٥٨] . وفى ردّه على الدكتور احمد زكى باشا يعبر عن شكه فى صحة قول هذا بان الارادة الالهية ترسم مجرى التطور الاجتماعى [٢٢ ، ص ١٢٨-١٢٩] . ونحن نرجح ان اخذ الحصرى ببعض موضوعات رينان اللغوية يعود الى ضرورة التدليل على استنتاجه النظرى التالى : «هل من مجال للشك فى ان العواطف والافكار المشتركة بين الناس ، الذين يتكلمون بلغة واحدة ، تكون ملايين وملايين المرات اكثر من التى قد تتكوّن بين البعض من الذين يتكلمون بلغات مختلفة» [٣١ ، ص ١٤٠] ، وكذلك قوله بـ«العروبة» حصيلة طبيعية ونتاجا حتميا لوجود اللغة العربية .

وبما ان الحصرى لا يتطرق الى مسائل اصل اللغة ، وان كان يرسى انشاءاته على الوحدة اللغوية ، يتعذر القول بانه جاء بنظرية متكاملة فى اللغة كمقوم للامة . اما ما ورد ، فى مقالته المنشورة بمجلة «الرسالة» القاهرية عام ١٩٣٨ بعنوان «ملاحظات انتقادية على قواعد اللغة العربية» ، من ان اللغة تتكون بتأثير الحياة الاجتماعية وتتطور معها (نقلا عن [٢٣ ، ص ٨٥]) ، فيصعب التوفيق بينه وبين طروحاته النظرية العامة . لقد كان الهاجس العملى هو

الطاغى على مفكرنا ، فوقع فى الانتقائية ، فأخذ ينسق من الحجج ، شبيه به فى نظريات الفلسفة الاوروبية الغربية المتعلقة بتحليل تكوّن الامم ، وراح يحاول تطبيقه على ظروف البلدان العربية ، موليا عنايته الرئيسية للجانب ، الذى من شأنه ان يشكل اساسا للوحدة العربية ، لا تحوم حوله الشكوك والتساؤلات .

لقد انبرى الحصرى لترويج افكاره القومية فى العشرينات ، حيث كانت البلدان العربية تعيش فى مستويات متفاوتة من التطور الاقتصادى والاجتماعى والثقافى ، وكانت ضعيفة الاتصال فيما بينها . وكانت الرؤية الدينية ، القائمة على التقاليد الاسلامية ، تهيمن فى وعى عامة الناس . ولكن التناقضات الطوائفية الحادة كانت تعترض طريق الشعوب العربية نحو الاندماج والوحدة ، مما كان احد العوامل ، التى دفعت فيلسوف العروبة لاستبعاد امكانية استخدام الاسلام مؤشرا من مؤشرات الامة العربية .

بيد ان الحصرى ، الذى رفض طرح الدين عاملا فى التقارب القومى ، لم يتخل عن التوجه المثالى ، القائم فى صلب الايديولوجية الدينية ، فاحل اللغة محل الدين ، وراح يبشر بدين جديد — «دين العروبة» .

وحدة التاريخ

يجعل الحصرى من التاريخ الاساس الثانى فى تكوين الامة وبناء القومية ، ويلتفت ، على الاخص ، الى الماضى ما قبل العثمانى (قبل القرن السادس عشر) حيث كانت البلدان العربية ترتبط ، فى رأيه ، بصلات واقعية اقوى وامتن .

وهنا تنبغى الاشارة الى ان الحصرى ، اذ يؤكد على التاريخ واهميته كأساس للمشاعر القومية ، فانه لا يقصد به العملية التاريخية الواقعية ، الملموسة ، بقدر ما يعنى بـه وعـى الذات التاريخى ، الذى ينعكس فى «الشعور» النفسانى العاطفى بالوحدة فى الماضى . فهو يؤكد مرارا : «عندما اقول التاريخ ، لا اقصد بذلك التاريخ المدون فى الكتب ، — التاريخ المدفون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات — ، بل اقصد بذلك التاريخ الحى فى النفوس ، الشائع فى الاذهان ، المستولى على التقاليد . ان وحدة هذا التاريخ تولد تقاربا فى العواطف والنزعات ، انها تؤدى الى

تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية ، والى تشابه في اماني النهوض وآمال المستقبل . ولذلك نستطيع ان نقول : ان الذكريات التاريخية تقرّب النفوس ، وتكوّن بينها نوعا من القرابة المعنوية اشد تأثيرا من القرابة المادية بدرجات» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٤] .

ولكن قصر دور التاريخ في تكوّن الامة على الناحية النفسية العاطفية لا يكفي ، بالطبع ، لرصد تشكل جماعات الناس التاريخية العيانية ، حيث تكونت تدريجيا في مجراه منظومة معقدة من الروابط ، المادية في اساسها . اما القول بتقدم «القرابة المعنوية» على «الرابطة المادية» فيقصد الحصري من وراءه اثبات ان واقعة «الوحدة» في الماضي اهم من تباعد البلدان العربية في الحاضر .

وبما ان موضوعة الوحدة التاريخية لكافة الشعوب العربية لا يمكن الاخذ بها على علاتها ، يوضّح الحصري ان وحدة كهذه هي ، كقاعدة عامة ، وحدة نسبية : «فعندما نقول «وحدة التاريخ» يجب الا نفهم من ذلك «الوحدة التامة في جميع ادوار التاريخ» بل يجب ان نفهم من ذلك «الوحدة النسبية والغالبة التي تتجلى في اهم صفحات التاريخ» — اهم صفحات التاريخ ، التي اوجدت ثقافة الامة الاساسية ، واعطتها لغتها الحالية وطبعتها بطابعها الخاص . . . والا لما استطعنا ان نجد امة واحدة ، كانت «موحدة» على طول تاريخها توحيدا تاما . . . فان الوحدة الحقيقية في امة من الامم لا يمكن ان تضمن الا بنسيان قسم من الوقائع التي حدثت لها خلال تاريخها الطويل» [١٩ ، ج ١ ، ص ٥٤] . وفي ضوء الموقف ، الذي تنم عنه العبارة الختامية ، كان الحصري يصر ، في نشاطه التربوي ، على ضرورة اختيار الوقائع التاريخية ، التي «تزيد المرء ايمانا بامكانية استعادة امجاد ماضي امته» ، وتناسي «الصفحات السوداء» ، التي «تؤدي به الى اليأس والقنوط» [٣٢ ، ج ١ ، ص ١٠٤] .

ولما كان الحصري يصنف وحدة التاريخ في عداد الظواهر النفسانية البحتة (فيردها الى «وعي» الامة ، غير المرتبط بالواقع مباشرة) ، ظنّ انه عثر على الاداة ، التي يمكن له بواسطتها تنمية المشاعر القومية ، وتوطيد الامة بالتالي . ولذا يؤكد ، في اكثر من

مناسبة ، ان الامة ، التى «فقدت وعيها» ، يمكن «ان تستعيده» عن طريق «العودة الى تاريخها القومى» ، الذى يلعب الدور الحاسم فى تربية الاحاسيس القومية . وفى حقيقة الامر كرس الحصرى كل نشاطه العملى والنظرى لصياغة اسس مثل هذه التربية ، فقد كان يؤمن بان بوسعها «التأثير على المشيئة وتوجيهها الاتجاه المطلوب والمرغوب» [٣١ ، ص ١٣٦] . وعليه فان الحصرى يذهب الى ان الشعور القومى يمثل القوة المحركة فى تكون الامم ، وان استثارة هذا الشعور كافية لحفز تشكلها .

بعبارة اخرى : قد لا نبالغ حين نقول ان وحدة التاريخ ، بوصفها المؤشر الرئيسى الثانى من مؤشرات الامة ، انما تعنى ، عند الحصرى ، عاملا ، مفتوح الابواب للتأثير الذاتى عليه ، ويتعزز طردا مع هذا التأثير . اما الاداة الرئيسية فى تعزيزه فهى نشر المعارف التاريخية . ولذا يولى الحصرى تعليم التاريخ الدور الحاسم فى التربية الوطنية والقومية : «ان الشعور القومى يستند على الذكريات التاريخية اكثر من كل شىء آخر . ونستطيع ان نؤكد بان الافكار والمعلومات المتعلقة بالتاريخ تلعب دورا هاما فى حياة الامم وتؤثر تأثيرا كبيرا على سير الحادثات فى التاريخ . . . ويجب ان نلاحظ ان الغايات التربوية التى يمكن ان تعمل عملها فى ساحة «تعليم التاريخ» كبيرة وخطيرة جدا ، لان المعلومات التاريخية تمتاز عن سائر المعلومات البشرية بالتأثيرات العميقة التى تحدثها فى الشعور القومى والوطنى وبالادوار الهامة التى تقوم بها فى تكوين القومية والوطنية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٥٣] .

وهذه «الغايات التربوية» جعلت الحصرى يؤول تاريخ اوروبا ، بحيث تتبدى حركة وانتصار «مبدأ القوميات» ، الذى تجسد فى اقامة الدول القومية ، الاتجاه الحاسم فى تطور القارة الاوروبية . لقد كرس الحصرى العديد من صفحات اعماله النظرية («آراء واحاديث فى الوطنية والقومية» ، و«محاضرات فى نشوء الفكرة القومية» ، و«ما هى القومية» ، وغيرها) لتاريخ اوروبا بهدف واحد ، هو البرهان ، فى ضوء مثال البلدان الاوروبية ، على قانونية الحركة القومية وضرورة توحيد كافة الشعوب العربية ، الذى يرى فيه عملية «طبيعية» ، وبالتالى حتمية واكيدة .

دور الدين

يأتى الدين فى مقدمة العوامل ، التـــى تغيرت نظرة الحصرى الى اهميته فى عملية تكوين القومية . لقد كان الحصرى علمانيا منذ البداية ، ولكنه ، شيمة «الاتراك الشبان» ، كان يعتقد بجدوى استخدام الاسلام واحدا من مقوّمات الرابطة العثمانية . ورغم ان السنوات ، التى اعقبت تقاسم الدول الغربية للمناطق العربية ، قد شهدت احتدام العداء بين الطوائف المسلمة والمسيحية باذكاء من الدوائر الاستعمارية ، وبينت تعذر الاعتماد على الاسلام فى لم شمـــل العرب ، فان الحصرى لم يقدم اول الامر على استبعاد الدين من نظريته ، فراح فى اعماله الباكرة يشيد بدور «الدين عامة» فى تكوّن الامم . ففى محاضرته الشهيرة «عوامل القومية» ، التى القاها عام ١٩٢٨ فى دار المعلمين ببغداد ، يذهب الى ان الدين هو «من أهم العوامـــل . . . التى تقوى تأثير العاملين الاساسيين المذكورين آنفا ، وتضعف ذلك التأثير طورا» [١٩ ، ج ١ ، ص ٤٥] .

ولكن الحصرى يستدرك عقب ذلك ، فيؤكد ان ذلك قصر على «الاديان القومية» ، كالاديان الوثنية القديمة والديانة اليهودية ، اما «الاديان العالمية» ، وبينها الاسلام والمسيحية ، «فتخلق نوعا من الجو الاممى» ، ويكون اصحابها «كثيرا ما يميلون الى معارضة القوميات» [١٩ ج ١ ، ص ٤٦] .

وبعد عشر سنوات من ذلك نجد الحصرى ، فى ردّه عـــلى الاديب طه حسين على صفحات مجلة «الرسالة» القاهرية ، يطرح المسألة على نحو آخر ، فيربط تعزز تأثير عامل «وحدة اللغة» فى الحياة الاجتماعية بفقدان «وحدة الدين» قوتها وتأثيرها فى هذا المضمار [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٣] . وينوّه الحصرى بان «عمل وحدة اللغة فى الحياة الاجتماعية والحوادث التاريخية يختلف عن عمل وحدة الدين اختلافا كليا» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٣] ، ليصوّر الدين شكلا من الايديولوجية الاجتماعية ، مميزا للقرون الوسطى ومتقدما على القوميات .

ان تغير نظرة الحصرى الى الدين كعامل من عوامل القوميـــة يعود ، فى المقام الاول ، الى الجو الفكرى السياسى ، الذى ساد

البلدان العربية فى اواخر العشرينات واوائل الثلاثينات ، والذى تميز تعزز «الرابطة الاسلامية» ، وخاصة تياراتها الرجعية . وقد كان الحصرى يرى فى التمايز عن «الرابطة الاسلامية» والحركات الداعية للعودة الى نظام الخلافة سبيلا لاجتذاب اولئك المثقفين العرب ، والمصريين خاصة ، الذين ادركوا اهمية العصرنة وخطر الارتداد الى السلفية ولشدّهم الى معسكر انصار الوحدة العربية .

ومن ضرورة هذا التمايز ينطلق الحصرى فى دراسته للعلاقة بين الاسلام والامة والقومية العربية ، ولدور الاسلام فى تاريخ العرب السياسي والثقافى . ولما لم يكن ميالا الى المجابهة مع السلفيين ، فانه لم يتطرق فى اعماله الى المعتقدات الدينية والقيم الاخلاقية الاسلامية . وهو يرى ان الاخلاق الاسلامية تصلح لان تستخدم اساسا للتربية الاخلاقية .

اما البحث النقدى فيقوم به الحصرى على عدة اصعدة .

اولا ، ان تأسيس نظرية الامة العربية الواحدة والقومية العربية ، كتيار متميز عن الرابطة الاسلامية والجامعة العثمانية ، كان لا بد من ان يدفعه الى دراسة دور الاسلام والدين فى تكوّن الامة .

ثانيا ، ان الصراع مع التيارات الايديولوجية المذكورة كان يدفعه احيانا للقول بالاسلام دينا قوميا للعرب .

ثالثا ، ان التصدى للتيارات الداعية الى نظام الخلافة كان وراء وقوفه ضد استخدام الاسلام كايديولوجية سياسية ، وقوله بالعواقب الضارة لتوظيف الاسلام لاغراض سياسية . وقد انعكست هذه النظرة على أتم وجه فى اعماله واستطراداته التاريخية ، كما فى نقاشاته ومجادلاته .

واخيرا ، يتطرق الحصرى ، فى احاديثه ونقاشاته حول القضايا الخاصة بماضى الثقافة العربية وحاضرها ، الى تقييم الاسلام كعامل ثقافى ، ويخلص الى القول بانه ليس ثمة ثقافة واحدة تجمع المسلمين كلهم ، لا فى العصر الحاضر فحسب بل وفى الماضى البعيد - حتى ويخلص الحصرى ، فى جدله مع انصار الرابطة الاسلامية ، الى انه "ليس ثمة اسلام واحد ، لا من حيث وحدة الشعائر العملية ولا من حيث وحدة فهم المعتقدات الدينية .

ولكن نزوع الحصرى الى الترويج لآرائه ونشرها كان يحتم عليه اللجوء الى الرموز والمفاهيم ، الاقرب الى مدارك عامة الناس ، فراح يعلن ان هدف نظريته هو توطيد «الايمان القومي» .

وكان قول الحصرى بوحدة التاريخ يتطلب منطقيا منه فصل تاريخ العرب عن تاريخ الاسلام ، فصار من اوائل الباحثين العرب ، الذين راحوا يدللون على هذا الرأى ، وذلك من خلال التفريق بين اعتناق الشعوب للاسلام وبين استعرابها . فهو برغم تأكيده على «الدور العظيم المنقطع النظير الذى قام به «ظهور الاسلام» فى تكوين الامة العربية وتوسيع نطاق العروبة» ، يستدرك قائلا : «ومع كل ذلك لم تر ابحاثي مجالا ولا لزوما لاعتبار الدين من المقومات الاساسية للقومية العربية» فرغم «ان الحركة الاسلامية . . . اوجدت تحولا انقلابيا خطيرا فى احوال العرب . . . لم تبق مرتبطة بالقومية العربية ارتباطا تاما ، لان بعض الجماعات استعربت دون ان تعتنق الديانة الاسلامية . وبعكس ذلك فان بعض الجماعات اعتنقت الديانة الاسلامية دون ان تستعرب» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٥–١٢٦] .

ويذهب الحصرى الى فضل الاسلام فى الحفاظ على هوية الامة العربية . فقبل الاسلام كانت القبائل العربية ، التى تنزاح من الجزيرة ، تندمج بسكان البلاد التى تستوطنها ، وتفقد هويتها القومية . اما الفتوحات الاسلامية فتختلف جذريا عن تلك الهجرات ، فأثناءها «ظلت الجماعات العربية وثيقة الاتصال بمنبعها الاصلى من الوجهتين المادية والمعنوية ، وفضلا عن ذلك ، استطاعت ان تنشر لغتها فى مواطنها الجديدة ، وانتهت الى تعريب سكان اقطار واسعة من البلاد المفتوحة تعريبا تاما» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٨] . وعلى هذا النحو ينظر الحصرى الى الاسلام من زاوية كونه عاملا ، ساعد موضوعيا على استعراب الشعوب الاخرى .

ويشير الحصرى بهذا الصدد الى ان السمة المميزة للفتوحات الاسلامية هى ان «الاسلام لم يحتم على اهالى البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد . ولذلك فقد استعربت جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة دون ان تعتنق الديانة الاسلامية . فتكونت بذلك جماعات عربية غير مسلمة . واشترك هؤلاء بالحياة العلمية والادبية العامة ، وساهموا فى الانتاج العلمى والادبى العربى

مساهمة فعالة بجانب اخوانهم المسلمين . ولقد نبغ من بينهم عدد غير قليل من الكتاب ، والخطباء ، والشعراء ، والعلماء . . . سواء في العصور القديمة او في العصر الحديث» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٨] .

ومن هذه الزاوية ينظر الحصرى الى القرآن ، فيرى فيه ، بالدرجة الاولى ، اثرا تاريخيا ، تنم لغته ، كلغة المعلقات وغيرها من القصائد الجاهلية ، على وجود مستوى لا بأس به من الحضارة والحياة الفكرية عند العرب قبل الاسلام ، ولذا فان قيمة القرآن الايجابية تعود الى محافظته على وحدة العرب اللغوية ، وبالتالى على كيان الامة العربية نفسه . وهو يقول بهذا الصدد : «ومما يجب ان لا يغرب عن البال ان اللغة العربية ، بعد ان اصبحت لغة الجميع في هذه البلاد الشاسعة ، تعرضت الى محن خطيرة ، مدة قرون طويلة ، بسبب ما طرا على العالم العربى من التفكك السياسى ، والجمود الفكرى والاجتماعى ، والانحطاط الثقافى . لان كل ذلك كان من شانه ان يؤدى الى ارتخاء الروابط المادية والمعنوية بين مختلف الاقطار العربية ، ويفسح مجالا واسعا لتغلب العامية ، ويطلق العنان للهجات المحلية . ولذلك اصبحت اللغة العربية معرضة لخطر التفكك التام ، والتفرع الى لغات عديدة ، تختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا . . . وغنى عن البيان ، انه لو حدث ذلك ، لادى — حتما — الى انشطار الامة العربية الى امم مختلفة ، ولما بقى على البسيطة شيء يستحق التسمية باسم «القومية العربية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٩] .

ومما له دلالته ان الحصرى ، الذى يعتبر الاسلام والقرآن اداة فعّالة في تكوّن وحدة العرب اللغوية والمحافظة عليها خلال ردح طويل من الزمن ، يذهب ، في الوقت ذاته ، الى ان الاسلام ، كعقيدة ، لم يتمكن من ضمان وحدة راسخة بين المسلمين . وهو يشير مرارا ، في معرض مناقشة فكرة الوحدة السياسية لكافة البلدان الاسلامية لدى جملة من الكتاب والمفكرين العرب الذين ينطلقون من ان «الاسلام دين توحيد» ، الى ان هذا الشعار متعذر عمليا على التطبيق نظرا لما بين الاقطار الاسلامية من فروق جدية ، اجتماعية واقتصادية وسياسية . وهو ينوّه ، بهذا الصدد ، الى ان الفوارق والخصوصيات المذكورة ، التى لهذه او

تلك من الامم ، كانت تترك بصماتها على المذاهب الاسلامية في البلدان المعنية .

اما الصيغ الدينية ، المشتركة بين المسلمين جميعا ، فيتغير مضمونها من بلد الى آخر ، ومن امـــة الى اخرى . «فنصوص الاوامر والنواهي الدينية شيء ، وتفسير هذه الاوامر وتنفيذها بصورة فعلية شيء آخر . . . وقد اختلف المسلمون حتى في تحديد الكثير من الواجبات الدينية ، ولا سيما في كيفية اداء تلك الواجبات ، اختلافا كبيرا ، وتفرقوا الى مذاهب عديدة في هذا السبيل ، فكيف يؤمل ان يتفقوا في المصالح الدنيوية المتشابكة وفي الامور السياسية المعقدة ؟» [٣٨ ، ص ١٠٦] .

وعني الحصري باثبات ان فصل الدين عن الدولة نتيجة قانونية وحتمية لتطور المجتمع في مرحلة تاريخية معينة . وهو يبين ذلك في ضوء امثلة عديدة من تاريخ اوروبا . وهو يشير ، في معرض تعريف مواطنيه بافكار روسو الرئيسية ، الى «ان كتاباتـــه ساعدت الفلسفة المادية والعقليـــة على هدم سيطرة الكنائس والاديان مساعدة كبيرة» [٢٦ ، ص ٢٥٣] . كما وينوه وهو يبسط اعمال فيخته ، بدعوة الفيلسوف الالماني الى التصدي الحازم لما الدين من سلبية ومساومة [٣٤ ، ص ٤٣-٤٥] .

ويرى الحصري ان تغلب الافكار القومية على الايديولوجيـــة الدينية كان يشكل ، في نهاية المطاف ، النزعة الرئيسية في تاريخ اوروبا : «حاول بعض الكتاب والمفكرين — قبلا — ان يبرروا «الحالة الراهنة» واوجدوا نظريات متنوعة تظهر تلك الحالة بمظهر «المشروع والطبيعي» ، وتديم بذلك «روح الاستسلام» في النفوس . فكانوا يقولون ، مثلا ، ان هذا «النظام الاجتماعي» هو نظام طبيعي ، نشأ بمقتضى الخلقـــة وبحكم الفطرة ؛ وامـــا «الامتيازات» فهي من «المواهب الالهية» التي خصها الله بطبقة دون اخرى . . . فعلى كل فرد ان يرضى بالحالـــة التي وضعه الله فيها ، وان يحترم الحقوق والامتيازات التي وهبها الله لمستحقيها ، ان ذلك «واجب مدني» كما انه «واجب ديني» . ولكن ، لا حاجة للبيان ، ان نفوذ هذه الحجج على النفوس كان محكوما عليـــه بالزوال ، فكان من الطبيعي ان يزول هذا النفوذ شيئا فشيئا ،

كلما تعود الانسان على التفكير الحر ، وكلما صار يعرض المسائل على محك العقل» [٢٦ ، ص ٢٥٦] .

وفى الحقيقة ، ينطلق الحصرى ، فى نقده للدين كأداة للاضطهاد الاجتماعى ، من نظرية «الحق الطبيعى» ، التى راجت فى الفكر الاجتماعى بفرنسا فى القرن الثامن عشر . وقد نادى انصار هذه النظرية بان العلاقات الاجتماعية القائمة آنذاك علاقات «غير طبيعية» لانها تتناقض مع طبيعة الانسان وعقله ، وهما ، عندهم ، من الاشياء الثابتة ، التى لا تتغير ولا تتبدل ، ولا تتوقف على الظروف المحيطة .

وقد اثارت آراء الحصرى حول الاسلام ، ودور الدين عامة ، موجة عارمة من الاستياء والسخط لدى العديد من انصار الايديولوجية الدينية . وكان الحصرى ، فى ردّه على انتقادات هؤلاء ، يستند الى اقوال رجال الدين انفسهم . فهو يورد ، بهذه المناسبة ، استشهادات من كتاب على عبد الرازق «الاسلام واصول الحكم» (القاهرة ، ١٩٢٥) ، الذى دعا فيه المؤلف ، وكان آنذاك من علماء الازهر ، الى فصل الدين عن الدولة .

وقد طرح الحصرى اكثر آراءه راديكالية فيما يخص العلاقة بين القومية والدين ، فى معرض تحليله لنظرات المصلح الدينى المعروف جمال الدين الافغانى حول القومية العربية . وهو يتوقف ، بهذه المناسبة ، عند واحدة من آخر المقالات التى كتبها الافغانى (ضمن مجموعة «مقالات جمالية» المطبوعة بطهران باللغة الفارسية ؛ وقد ترجمت المقالة المذكورة ، كما يذكر الحصرى ، الى اللغة التركية ونشرت فى مجلة «تورك يوردى» ، اى «موطن الترك» فى اسطنبول) ، فيؤكد ان الافغانى يبدى فيها رأيا يخالف الآراء التى ابداها فى مجلة «العروة الوثقى» مخالفة اساسية : فاذا كان يرى من قبل «ان رابطة المسلمين الملية اقوى من روابط الجنسية واللغة» (نقلا عن [٣١ ، ص ٢٢١]) ، فانه صار يذهب الى انه «لا سعادة الا بالجنسية . ولا جنسية الا باللغة .. ولا لغة ما لم تكن حاوية لكل ما تحتاج اليه طبقات ارباب الصناعات والخطط فى الافادة والاستفادة» (نقلا عن [٣١ ، ص ٢٢٥]) .

ويخلص الحصرى الى القول ان الافغانى صار فى اواخر حياته ،

وبعد الاطلاع على حياة البلدان خارج «العالم الاسلامى» ، من انصار المعتقدات القومية .

ويحاول الحصرى ، عبر تأويل تاريخ الدول الاوروبية او ايراد اقوال رجال الدين ، الاقتراب بقارئه من فكرة اولوية الرابطة القومية حيال الروابط الدينية ، ولكنه ، شيمة معظم القوميين العلمانيين (انظر ، مثلا [٤٨ ، ص ٢٠٠]) ، يتجنب طرح القومية فى مجابهة الاسلام ، ولا يشكك ، خلافا لمتقلسمى منظرى القومية من الاوروبيين ، فى معتقدات دينية معينة .

وفى معرض الردّ على اولئـــك ، الذين نعتوا نظريتــــه : باللادينية ، يؤكد الحصرى ان القومية والدين «مفهومان غير متضايفين» ، «فالصاق اللادينية بالقومية لا يختلف عن الصاقها بالطب والهندسة والزراعة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٤] . ويسوق الحصرى حجة اخرى فى نقاشه مع خصومه ، مفادها ان الوحدة القومية ، كمقولة «طبيعية» ، قد ظهرت قبل وقت طويل من ظهور الدين ، ولذا يتعذر ادراج الدين بين عوامل الامة الاساسية .

ان الدين ، كمنظومة من المعتقدات ، يتوافق مع مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع ، ولا يستجيب لمطالب مرحلة اخرى ، وذلك بعكس القومية ، التى هى تيار ازلى وطبيعى ، يرتبط اوثق الارتباط بوجود اللغة . ولذا لم يكن من قبيل الصدفة ان يتناول الحصرى اللغة ، فى اعماله النظرية ، بمعزل عن نشاط البشر العملى ، مما قاده — لا محالة — الى تصويرها لونا من الكشف الصوفى الربانى . ومن هنا يأخذ بعض الباحثين العرب عليه انه وضع «دين اللغة» .

عند تقييم المغزى الرئيسى للحجج اللادينية التى يسوقهـــا الحصرى ، والتى لا ترتكز احيانا الى تأويل صحيح للوقائـــع والنزعات التاريخية (فيعتبر مضمونها الرئيسى انتصار «الروح القومية») ، ينبغى الانتباه الى المنحى التكتيكى ، المتستر وراء عرضه ، المتحيز عموما ، لعمليات التطور الاجتماعى . فهو لا يتعرض لجوهر المثالية الموضوعية ، القائم فى صلب الرؤية الدينية التقليدية (التى يتطلب تغييرها ، فى نظر الحصرى ، مدة اطول بكثير من حياة جيل واحد) ، ولكنه يعمل لتغيير الموضوع .

لقد اكد فيلسوف العروبة مرارا وتكرارا انـــه يروج «دين

العروبة» . وليس ثمة شك فى انه كان يرى ميزة «الدين» الجديد الرئيسية فى كونه غير مرتبط بالتقاليد السلفية ، بالبنى والمؤسسات البالية ، وفى كونه يعطى حافزا قويا للتعاضد القومى .

وعليه فان الحصرى ، الذى اعطى الاسلام حقه من التقدير كأداة فعالة ، فى حينها ، فى نهوض العرب السياسى والثقافى انما يرد الدور الايجابى لهذا الدين فى المراحل اللاحقة الى المحافظة على الوحدة اللغوية للامة العربية .

وحدة الارض

وادخل الحصرى ، فى العقد الاول من نشاطه كفيلسوف للعروبة ، تغييرا جديا آخرا على انشاءاته النظرية . ويتعلق هذا التغيير باعادة النظر فى تقييم دور وحدة الارض (الاتصال الجغرافى) كواحد من عوامل القومية ، فقد انتقل من الاعتراف بأهمية هذا العامل الى انكارها انكارا تاما .

ففى ختام محاضرة «عوامل القومية» ، التى القاها عام ١٩٢٨ ، ينوّه الحصرى بانه «لا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة والتاريخ . . . سوى عامل الاتصال الجغرافى لان فقدان الاتصال الجغرافى قد يؤدى الى بقاء اجزاء الامة الواحدة منفصلا بعضها عن بعض ، رغم اتحادها فى اللغة والتاريخ» [١٩ ، ج ١ ، ص ٥٢] . ان هذا القول ، الذى يعكس قلق صاحبه من تقسيم الاراضى العربية بين الدول الغربية ، يدل على انه كان يعى جيدا العواقب الخطيرة لتلك التفرقة .

ولكن الحصرى لا يكرر فى اى من الاعمال اللاحقة ، التى بأيدينا ، تقديره هذا لاهمية الاتصال الجغرافى . على العكس ، فانه ينتقد انصار مثل هذا التقييم ، الذى يعتبره حصيلة «الاخطاء النظرية» ، فيعيب عليهم انهم «لا يميزون الامن عن الدولة تمييزا صريحا . . . ولكن الامة . . . لا يكون لها «ارض مشتركة» او «ارض معلومة الحدود» ، الا اذا كونت دولة قومية واحدة» [٤٢ ، ص ٩٨] . ويبنى الحصرى موضوعته النظرية هذه على اعتبارات عملية ملموسة : «لو سلمنا بوجوب اعتبار «الارض المشتركة»

او «الارض المعلومة» من مقومات الامة الاساسية، لترتب علينا ان ننكر وجود «الامة العربية»، كما يترتب علينا ان نضفى صفة «الامة» على اهالى كل دولة من الدول العربية على حدة» [٤٢، ص ٩٩].

ان التقييم الصحيح لهذا التغير فى نظرية الحصرى يتطلب منا الالتفات الى الظروف التاريخية التى تم فيها. فمنذ مطلع الثلاثينات، التى شهدت نموا عاصفا للاتجاهات الاقليمية فى العالم العربى، راح الحصرى يخوض جدالا عنيفا مع انصار هذه الاتجاهات. وفى مجابهة منظرى تلك التيارات، التى تحدد الاطر التاريخية لاممها بالحدود القائمة بين الدول العربية، كان الحصرى يؤكد ان التباعد القائم بين الشعوب العربية انما هو حصيلة التقسيم الاستعمارى، وبالتالى فانه ظاهرة مصطنعة وعابرة. وكان الحصرى يدرك ان القول بأهمية الاتصال الجغرافى كواحد من مقومات القومية انما يعنى، والحال هذه، الاعتراف بتهافت فكرة الامة العربية. ولذا ينبغى النظر الى ان تغير موقفه من هذه القضية قد نبع من اعتبارات تكتيكية، ولم يأت حصيلة تبدل فى مواقفه الفلسفية.

وباسقاط وحدة الارض من بين عوامل القومية صارت القومية، عند الحصرى، ظاهرة معنوية، لا ارتباط لها بالظروف الموضوعية، حتى وتقوم على النقيض منها. فمقابل الانتماءات الاقليمية النابعة من عوامل خارجية، مادية، يطرح الحصرى احاسيس القومية العربية باعتبارها احاسيسا «طبيعية»، نابعة من «الاعماق»، ولها بالتالى، قوة غيبية صوافية. فمن ذلك قوله عام ١٩٥٤: «ان لكل دولة من الدول العربية القائمة سلسلة من الامور الخاصة بها، يراها كل فرد من افرادها منذ نعومة اظفاره، ويالفها، ويرتبط بها نفسيا، ويشعر من جراءها بانه يختلف عن غيره من منتسبى الدول العربية الاخرى، واما فكرة القومية العربية — عند تعدد الدول — فتكون محرومة من أمثال هذه المعالم المادية الملموسة، وتبقى فى حالة نزعة معنوية، تجول فى الخواطر وتختلج فى الصدور، فلا تجد أية مساعدة من طبيعة الحياة الادارية والسياسية القائمة، بل قد تجد منها معارضة شديدة» [١٩، ج ٢، ص ٢٢٣–٢٢٤].

وهكذا فان غياب المقدمات المادية لتحقيق فكرة الوحدة

العربية قد دفع الحصرى للتعويل ، وهو يبرهن فى الخمسينات على حتمية الوحدة ، على العوامل المعنوية وحدها ، ومعها — على رحمة القدر !

ولكن الحصرى ، الذى استبعد عامل الاتصال الجغرافى من بين مقومات الامة انطلاقا من اعتبارات عملية ، لم يكن له ان يظل متسقا فى طروحاته ، وان يبقى على تجاهله لدور هذا العامل فى تحقيق الوحدة العربية . وهنا تجدر الاشارة الى ما جاء فى مقالة له بعنوان «امنية الوحدة» ، نشرت فى العدد السادس (آذار — مارس) من مجلة «العربى» لعام ١٩٥٩ : «فكيف يجوز لاحد منا ، والحالة هذه ، ان يشك فى امكان توحيد البلاد العربية تحت راية واحدة ، مع ان هذه البلاد تتصل بعضها ببعض اتصالا جغرافيا مباشرا ، ومع ان سكانها يرتبطون بعضهم ببعض ارتباطا معنويا قويا ، بلغة واحدة وتاريخ طويل» (نقلا عن [٤٢ ، ص ٣٨٠]) . ان فى هذا القول اعترافا بان للرابطة الجغرافية بالذات الدور الاول فى تحقيق الهدف المنشود — الوحدة العربية .

العامل الاقتصادى

اذا كنا قد توقفنا فى البندين السالفين عند تغير نظرة الحصرى الى اهمية عوامل ، كانت تدخل من قبل فى صرح مذهبه ، فاننا ، ونحن نشرع بدراسة آرائه حول دور الاقتصاد ، نقف امام موضوع جديد ، لم يظهر فى مؤلفاته الا بعد الحرب العالمية الثانية (اما فى اعماله النظرية السابقة فكان يعتبر الحياة الاجتماعية شيئا مشتقا من المشاعر القومية . ففى العشرينات كتب يقول : «الوطنية والقومية من اهم النزعات الاجتماعية ، التى تربط الفرد البشرى بالجماعات وتجعله . . . يعمل من اجلها ويضحى فى سبيلها» [١٩ ، ج ١ ، ص ٢٨]) .

وقد تطرق الحصرى للمسائل المتعلقة بالاقتصاد ، لاول مرة ، فى مجموعة «آراء واحاديث فى القومية العربية» التى ضمت اعماله اواخر الاربعينات واوائل الخمسينات . وقد كان التفات فيلسوف العروبة الى القضايا الاجتماعية الاقتصادية فى تلك الفترة امرا طبيعيا ، فقد برزت الى الواجهة بعد حصول البلدان العربية على

استقلالها . فالتحولات ، التى طرأت على البنى الاقتصادية الاجتماعية فيها والتى ارتبطت بتطور العلاقات الرأسمالية فيها بعد الحرب ، قد هيأت الارضية للانشطار الطبقى ، الذى انعكس فى احتدام التناقضات الطبقية ، سواء داخل البلدان العربية او على الصعيد الدولى .

وفى هذه الظروف عمل الحصرى ، فى دفاعه عن الفكرة القومية العربية ، على استيعاب الظواهر الجديدة فى الواقع العربى والتوفيق بينها وبين موضوعته فى الامة كرابطة معنوية . وفى ضوء هذا يسترعى الانتباه تبدل نظرة الحصرى الى العامل الاقتصادى . فقد كان ، فى البداية ، يسعى ، فى حقيقة الامر ، لتجنب مشكلة التناقضات الاقتصادية ، رغم اعترافه بوجودها . ومن ذلك قوله فى اوائل الخمسينات : «ان المصالح الاقتصادية ليست ظاهرة ولا ثابتة ، كما يبدو فى الوهلة الاولى . لان هناك مصالح عاجلة ومصالح آجلة ، كثيرا ما تتضارب تضاربا صريحا . . . ولا توجد امة ، لا تتضارب فيها مصالح مختلف الجماعات ، ولا توجد دولة ، لا تكون مسرحا لتضارب المصالح وتوازنها ، فى مختلف الميادين . . .» [٢٢ ، ص ٧٨] . ويخلص الحصرى الى الاستنتاج التالى : «ان كل الحجج التى يبديها البعض لاستعباد فكرة الوحدة العربية ، مستندا الى الفروق الاقتصادية . . . انما هى حجج واهية ، لا تستطيع ان تقاوم البحث الجدى ، والنقد العلمى» [٢٢ ، ص ٨٣] .

وهكذا يرى الحصرى ان وجود التناقضات الاقتصادية حتمى ، وانها لا تحول دون الوحدة . ولكن الحصرى يدون هنا ملاحظة ، تلقى ظلا من الشك على استنتاجه هذا . وهو يدون الملاحظة بمناسبة تحليل العوامل التى تقف عائقا على طريق توحيد سورية ولبنان ، حيث نوّه احد المعارضين بتضارب المصالح الاقتصادية لهذين البلدين . فيقول الحصرى ردا على ذلك : «الا يمكن ان يكون هذا التضارب قائما بين مصالح جماعة من اللبنانيين ، وجماعة من السوريين . . لا بين مصالح لبنان الحقيقية بوجه عام ومصالح سورية الاساسية على الاطلاق ؟» [٢٢ ، ص ٧٩–٨٠] .

ان هذه الفكرة ، التى يطرحها الحصرى فى صورة سؤال خطابى ، والتى لم يتوقف مفصلا عندها فى المقالة المعنية ، تبين

انه كان قريبا من فرز جماعات منفردة داخل الامة استنادا الى مصالحها الاقتصادية ، ومن تفهم الدور الجدى بما فيه الكفاية ، والذى تلعبه فى الحياة الاجتماعية .

وفى اواسط الخمسينات يؤكد الحصرى ، فى محاضراته بمعهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة ، على الاهمية الكبيرة للعامل الاقتصادى ، فيعترف «بان العوامل الاقتصادية تلعب دورا هاما فى حياة الافراد والجماعات ، وتؤثر تأثيرا قويا فى احداث التاريخ واتجاهاته» ، ولكنه ، كما فى السابق ، يصرّ على «ان ذلك لا يسوّغ اعتبار المصالح الاقتصادية اس الاسس فى بناء الوحدة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٦] . ان المصالح الاقتصادية ، عند الحصرى ، لا يمكن ان تكون اساسا للوحدة القومية ، «لان المصالح الاقتصادية ، اذا كوّنت «رابطة» توحد اعمال بعض الناس ، فانها كثيرا ما تكون — بعكس ذلك — «مدار خلاف» و«عامل تفرقة» بين اناس آخرين . . . ولا غرابة فى ذلك ، لان المصلحة بوجه عام — والمصلحة الاقتصادية بوجه خاص — ليست من «الامور الثابتة» التى تتراءى لجميع الناس على شكل واحد وتؤثر فيهم على وتيرة واحدة ، بل هى من «الامور النسبية» ، التى يختلف الناس فى تقديرها اختلافا كبيرا ، فضلا عن ان تقديرهم لها يتغير ويتطور بتغير الظروف وتوالى الازمان» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٦] .

وفى ضوء هذا يتبين ان امكانية توليد الاقتصاد للتناحرات تتحول ، عند الحصرى ، الى مجرد عامل للتفرقة ، يعوّق الوحدة القومية .

ان الجهل بديالكتيك العلاقات الاقتصادية قد دفع الحصرى الى انكار صلتها بتكوّن الامة ، والى ادراجها فى مضمار نشاط الدولة فقط : «ان المصالح الاقتصادية من اقل الامور التصاقا بالقوميات ، واشدها خضوعا لسلطان الحكومات» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٩٢] . وبالاتفاق مع النظرة الهيغلية الى الدولة يذهب الحصرى الى ان التنظيم الناجع للحياة الاقتصادية وفقا للمصلحة «العامة» هو مسألة ، تتوقف على طيبة خاطر «الحكومة الحكيمة» : «فالحكومة الحكيمة ، التى ترعى مصالح جميع الاهالى وجميع البلاد ، تضطر الى البحث عن اوفق وانجع السبل للتأليف بين تلك المصالح المتخالفة والمتضاربة ، بغية تحقيق اقصى ما يمكن من المصالح العامة ،

باقل ما يمكن من الاضرار بمصالح الافراد والجماعات» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٧] .

وينبغي الاخذ بعين الاعتبار ، اثناء تحليل فهم الحصري للعامل الاقتصادي ، ان هذا العامل يقيّم عنده من زاوية خاصة . فهو يعني به ، اولا ، السياسة الاقتصادية للدولة ، وثانيا ، المتطلبات المادية الملموسة للافراد او للجماعات . ومن الجلي ايضا ان الحصري ، حين يتحدث عن «اختلاف المصالح الاقتصادية» ، انما يعني ، على الاغلب ، مصالح مختلف الجماعات المهنية ، ويقتفي اثر هيغل في طرحه لمبدأ التقسيم الاجتماعي : «فان المصالح الاقتصادية كثيرا ما تختلف من منطقة الى منطقة في البلد الواحد ، ومن جماعة الى جماعة في المنطقة الواحدة . . . فان مصالح الزراع والمناطق الزراعية لا تشبه مصالح الصناع والمناطق الصناعية . كما ان مصالح التجار والمدن التجارية تختلف عن مصالح المناطق الزراعية والمناطق الصناعية على حد سواء» [٣١ ، ص ١٥٢] . ولكن الحصري لا يدرس جوهر هذه المصالح والمشكلات ، ناهيك عن انه لا يقوم بأية محاولة لتصنيف النزعات المنفردة بين «الجماعات» في مختلف ميادين الاقتصاد وفقا لبعض المؤشرات الاساسية (مثل حصتها من الدخل الوطني ، وعلاقتها بوسائل الانتاج ، الخ) .

ويعود هذا الموقف ، في الكثير منه ، الى الظروف الاقتصادية الاجتماعية ، التي كان يعيش فيها العالم العربي في الحقبة التاريخية التي تشكلت فيها آراء الحصري ، فالتخلف الاجتماعي الاقتصادي العام ، وتنوع وتعدد الاطرزة الاقتصادية ، وضعف التمايز الاجتماعي وما ينبع عنه من تدني مستوى الوعي الاجتماعي ، — هذه الامور كلها لم تكن لتتيح للمفكرين القوميين الطليعيين ، وبينهم الحصري ، ان يقدروا العامل الاقتصادي حق التقدير .

ومع ذلك تنبغي الاشارة الى ان الحصري ، الذي يعترف بالفارق الاقتصادي بين مصالح «مختلف الجماعات» ، قد تجاوز معظم ابناء امته من المفكرين والكتاب القوميين ، الذين دافعوا عن فكرة «الانسجام الطبقي» في «الدولة القومية» (انظر ، مثلا [١٤٦ ، ص ٥٥٤]) . ان اهتمام الحصري بمسألة الاقتصاد والتناقضات

الاقتصادية قد ازداد على نحو خاص فى اواخر الخمسينات ، حيث انخرط فى الجدال الدائر آنذاك حول الفهم الماركسى للامة ، فرفض «نظرية ستالين» — بعد عرضها مفصلا [١٩ ، ج ٢ ، ص ٩٤-١١٤] — حول دور الحياة الاقتصادية فى تكون القومية . وقد جاء هذا ليعكس تزايد اهتمام الاوساط الاجتماعية العربية بافكار الاشتراكية ، الامر الذى ساعد عليه ، الى حد كبير ، ضعف البرجوازية العربية ، وكونها غير مؤهلة لحل المشكلات الاقتصادية الاجتماعية الملحة ، ومن ثم بروز البرجوازية الصغيرة والفئات الوسطى كقوة قيادية فى عدد من الدول العربية فى الخمسينات والستينات . لقد رفض الزعماء الجدد الرأسمالية الكلاسيكية كنموذج فى التطور ، وحاولوا التصدى لهيمنة البرجوازية الكبيرة الوطنية ، التى كانوا مرهونين بها اقتصاديا ، فراحوا يعولون — بسبب الطبيعة المزدوجة لطبقتهم — على المثل الانسانية العامة ، وينفون موضوعية التناحرات الطبقية فى العالم العربى .

بيد ان التصورات المثالية حول «لاطبقية» الوحدة القومية سرعان ما تعرضت لصدمة قوية ، وذلك بعد اولى تجارب الوحدة بين البلدان العربية (الجمهورية العربية المتحدة) . وقد انعكس هذا جليا فى آخر مؤلفات الحصرى النظرية «الاقليمية ، جذورها وبذورها» ، حيث يدرس اسباب فشل تلك التجربة . وهنا يقطع الحصرى شوطا كبيرا على طريق تفهم دور العامل الاقتصادى فى حياة الامة ، فيخلص الى القول بان انفصال سورية عن مصر جاء نتيجة للمساس بمصالح البرجوازية السورية . ولكن الحصرى ، رغم استعداده ، للاعتراف بموضوعية التناحر بين فئة اجتماعية معينة وبين الوحدة ، ظل ، كما فى السابق ، بعيدا عن استجلاء الارضية الموضوعية للتناقضات الطبقية عامة . ولذا فانه يرد استياء جماهير واسعة من اهالى سورية من الادارة ايام الوحدة الى «عدم النضج» الايديولوجى ، ولم يربط هذا الاستياء بتردى الوضع الاقتصادى . وعلى هذا النحو ما تزال المصالح الاقتصادية ، فى نظر الحصرى ، عوامل «ذاتية» ، «نسبية» و«غير ثابتة» .

ان نفى موضوعية التناقضات الطبقية والصراع الطبقى ، وفهم العملية التاريخية على انها ، فى المقام الاول ، «تصارع اللغات على مسرح التاريخ» [٣٨ ، ص ١٨٢-١٨٣] ، كان لابد وان يدفعا الحصرى باتجاه الهيغلية الجديدة ، التى تصوّر التاريخ لونا من الصدام بين «ارواح» مختلف الامـــم . ويستخدم الحصرى هذه الموضوعة بهدف عملى وحيد : لتأسيس قانونية التوحيد الداخلى للامة ، الذى يجعلها قادرة على مقاومة القوى المعادية الخارجية . ولكن مفكرنا لا يأخـــذ بتفسير الهيغليين الجدد لمستوى تطور الامة ، برده الى خصوصيتها الفطرية . فعلى النقيض من فهمه للامة كمقولة فوق التاريخ ، نراه يربطها بالظروف الملموسة للواقع العربى . وقد جاء اعترافه بهذا الارتباط وليد الحاجة الى تفنيد حجج نظريات الحتمية الجغرافية ، التى لاقت انتشارا واسعا فـــى الكتابات العربية ، والتى تفسر تخلف المجتمع العربى بـ«السمات الطبيعية» للامة العربية . ان الحصرى يخرج ، فى مناقشتـــه لطروحات انصار الحتمية الجغرافية ، عن اطار المثاليـــة ، ونظرتها الجبرية الى الطابع القومى ، وينتقد خصومه من مواقع قريبة من الرؤية المادية .

وتجدر الاشارة ، بهذا الصدد ، الى نقد الحصرى للمقالات المنشورة فى مجلة «الثقافة» القاهرية فى اعوام ١٩٤٧-١٩٥١ ، والتى يذهب فيها الاستاذ احمد امين الى «ان الشرق لا يصلح الا بمعجزة» (نقلا عن [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٤٥]) ، ويؤكد فيها الدكتور حسين مؤنس ان تخلف العالم العربى يعود الى «سكونية التفكير الآسيوى» والى ان النفسية العربيـــة «محرومـــة من الاحساس بالمستقبل» خلافا للنفسية الغربيـــة (نقلا عن [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٣ ، ١٩١]) . ويؤكد الحصرى على الجوهر العنصرى لنظريات «الطبائع الثابتة فى الامم» بقوله : «ولكننى اعترض على كل من يذهب الى ان هذه الاحوال (احوال التخلف) لا يمكن ان تتغير ، ويطلع علينا بنظرية تنتهى الى تثبيط الهمم والعزائم ، وتوقيف جهود الاصلاح . . . واذا سلمنا بهذه النظرية - وبهذه الآراء - وجب علينا ان نستسلم الى المقدرات التى رسمتها لنا الطبيعـــة والتاريخ ، ونكف عن السعى وراء ايقاظ العرب فى هذا المضمار ، ودعوتهم الى التفكير بأمور الغد ، وعن مخالفة ارادة الله التى

وهبت الغرب غريزة الاحساس بالغد والاهتمام بأمره ، وحرمتنا نحن العرب من تلك الغريزة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٩٤] .
ويبرهن الحصرى على ان اصحاب مثل هذه الآراء قد استوعبوا استيعابا غير نقدى النظريات الاوروبية الغربية الرامية الى اغراض محض عملية — تبرير السياسة الاستعمارية ، ليؤكد على طابعها اللاعلمى . وفى ذلك يقول : «ان كل ما اعرفه عن نتائج الابحاث التاريخية والاجتماعية ، والتأملات الفلسفية ، يدفعنى الى القول بان التجدد او الجمود ، التطور السريع او البطىء ، التغير التدريجى او الفجائى . . . لم يكن من خصائص امة من الامم ولا قارة من القارات ، انما كل ذلك من الحالات التى تعترى بعض الامم ، فى بعض الاطوار من حياتها ، على اختلاف الاصول التى تنحدر منها ، وعلى اختلاف القارات التى تنتسب اليها» [٢٩ ، ص ١٠٢-١٠٣] .
ومما يلفت الانتباه ان الحصرى ، حين ينتقد اصحاب تفسير خصوصية الطابع القومى بالمشيئة الالهية او البيئة الطبيعية ، ينعت هؤلاء بـ«المثالية» [٤٢ ، ص ٣٥٧] ، وهو يذهب ، فى مناقشته لطروحاتهم ، الى «ان تأثير البيئة الطبيعية فى الانسان لا يشبه تأثيرها فى الجمادات والنباتات ، حتى ولا تأثيرها فى سائر الحيوانات . لان الانسان لا يبقى جامدا امام التأثيرات الطبيعة ، بل يسعى الى مقاومتها ومغالبتها بصورة ووسائل شتى . . . انه يسعى على الدوام للتخلص من تأثيراتها التى تضر به ، ولتسخير الكثير من قواها لخدمة مصالحه واغراضه . . . حتى انه يمكن القول بان تاريخ الحضارة ليس الا قصة كفاح الانسان ضد الطبيعة ، ومنقبة نجاحه فى استثمارها» [٤٢ ، ص ٣٥٣-٣٥٤] . ما ابعد هذا عن نظرة الحصرى «المعنوية» الى العملية التاريخية وقواها المحركة ! وهنا يؤكد مفكرنا ان ما يحدد وضع الامة ليس البيئة الطبيعية ، وانما هو «درجة تطور المجتمع» . اما الامثلة ، التى يوردها الحصرى فى سياق تدليله على رأيه هذا ، فتبين انه يعنى بذلك مستوى تطور القوى المنتجة . فمن ذلك ما يذكره من سكان امريكا الاصليين من الهنود لم يتمكنوا من استغلال الثروات الطبيعية الهائلة ، خلافا لما يحدث اليوم ، بفضل «تغير احوال الشعوب التى تعيش عليها

وتعمل فيها» . وكذلك هو مثال اندراس تدمر ، بعد ان كانت مدينة عظيمة زاهرة ، تسيطر على طرق تجارية عديدة ببادية الشام ، يقابله ازدهار الكويت ، الذى ارتبط باستخراج النفط عند مرحلة معينة من تطور المجتمع البشرى وامكانياته فى تسخير قوى الطبيعة لخدمة حاجاته وارادته [٤٢ ، ص ٣٥٢-٣٦٢] .

ويهجر الحصرى بعيدا الرؤية المثالية للتاريخ فى مقالاته الجدالية بمناسبة الحديث عن اسباب تشكل كبريات المجتمعات البشرية فى الشرق قبل الغرب . فهو ينوه ، فى مناقشته لطروحات الدكتور مؤنس حول اولى الحضارات العالمية التى ظهرت تحديدا فى وادى النيل والرافدين ، بان هذا لا يعود الى «خصوصية» مزعومة تتميز بها النفسية «الشرقية» ، وانما تفسر بالظروف المادية : «ان الاقوام التى تضمن معاشها باقتطاف البذور والاثمار ، او بصيد الحيوانات ، او بالزراعة البسيطة التى لا تتطلب عملا غير نبش التراب وبذر البذور ، ان هذه الاقوام تعيش فى حالة جماعات صغيرة ، ولا تحتاج الى تكتل كبير .

ولكن الاقوام التى تضمن معاشها فى دلتات الانهر فى البلاد التى تقل فيها الامطار ، فتحتاج الزراعة الى اعمال الرى والاسقاء ، لا يمكن ان تعيش فى حالة جماعات صغيرة ، لان الزراعة والمعيشة فى امثال هذه البيئات ، تطلب بناء السدود لدرء اضرار فيضانات الانهر ، وشق الجداول والقنوات لايصال المياه الى المزارع . وذلك لا يمكن ان يتم على يد عائلة واحدة ، او على يد جماعات صغيرة ، تعمل بانفراد ، بل يتطلب تضافر ايدى جماعات كثيرة . . . والجماعات الكبيرة تحتاج الى هيئات تنسق اعمالها ، وتوجهها الوجهة التى تضمن وسائل العيش للجميع .

هذا هو السبب الاساسى فى قيام الدول وازدهار الحضارات ، فى وادى النيل ووادى الرافدين ، قبل سائر انحاء العالم» [٢٩ ، ص ٨٨-٨٩] .

وعلى هذا النحو يعترف الحصرى بان «اجتماع الناس» لا يقوم على ارضية «معنوية محضة» ، وانما على ارضية ملموسة ، هى تلبية احتياجات المجتمع المادية . هذا فضلا عن انه يربط مستوى تطور المجتمع البشرى بمدى نجاعة استغلال البيئة المحيطة . فما اصعب التوفيق بين هذه الموضوعة وبين القول ان

الرابطة ، التي تجمع بين افراد المجتمع ، «لا تكون مادية اطلاقا» .

ثم ان ترويج الحصرى لفكرة الوحدة العربية من حيث هى انتصار لـ«المثل المعنوية» قد ترافق فى اعماله النظرية (وخاصة فى مناقشاته لطروحات اصحاب الدعوات الاقليمية فى مصر ولبنان) بالتنويه بالافضليات المادية التى تنطوى عليها الوحدة (انظر [٢٠ ، ص ١٢٨-١٢٩]) .

وعليه فان الحصرى ، الذى ينفى ، نظريا ، كون الوحدة الاقتصادية واحدا من عوامل القومية ، يعترف ، عمليا ، بالدور الهام للعامل الاقتصادى فى تكوّن الجماعات البشرية كلها (بدءا من الجماعات الصغيرة ، التى «تضمن معاشها باقتطاف البذور والثمار») . اما هذا التناقض فيعود ، كما رأينا ، الى نظرة مفكرنا الاحادية الجانب الى مسألة العلاقات الاقتصادية ، الى غياب الموقف الديالكتيكى فى تقييم التناحرات النابعة من الاقتصاد ، فصوّرها ظواهر عابرة ، ذاتية ونسبية ، ثانوية بالنسبة الى الرابطة القومية ذات الطابع الموضوعى الدائم .

الفصل الثالث

الوحدة والقومية العربية بين النظرية والتطبيق

يعالج الحصرى مسألة الفكرة القومية فى ضوء النظرة الى الأمة عامة ، والى الأمة العربية خاصة . وقد سحب فيلسوف العروبة رؤيته اللاتاريخية للأمة ، التى تظهر – فى رأيه – بظهور اللغة ، وعممها على القومية من حيث هى الشعور بالانتماء الى الأمة المعنية . فعلى غرار كون الأمة (الأمة العربية فى الحالة المعنية) تقوم بصورة مستقلة عن وعى ذلك فى أذهان الناطقين باللغة ، يتواجد الشعور القومى بغض النظر عن مدى ادراك الناس له . وبذلك تتبدى الأمة والشعور القومى ، فى نظرية الحصرى ، أمورا أولية ، معطاة كمسلمات . فالشعور القومى متأصل لدى كافة الافراد المنتسبين الى الأمة .

فما هى الاستنتاجات العملية التى يخلص اليها الحصرى من طروحاته النظرية (التى أحسن الباحث السوفييتى بيلينكى فى وصف اضرابها بأنها «مثالية على الصعيد العلمى ، ولكنها جد براغماتية على الصعيد السياسى» [٤٨ ، ص ٧٨]) ، وكيف يربط بينها وبين التاريخ الواقعى للحركات القومية ولتكون الدول القومية ؟

ان الاهمية الحاسمة ، التى ينيطها الحصرى بالعوامل المثالية ، قد ادت به الى القول بأن القوة الدافعة للحركات القومية هى «الروح القومية» ، استيقاظ الوعى القومى . وهنا يؤكد ، على الدوام ، ضرورة العمل على ايقاظ هذا الوعى ، على استثارة «المشاعر القومية» .

لقد كان نشاط الحصرى ، النظرى منه والعملى ، يتوخى ، فى نهاية المطاف ، الترويج الدائب لـ«روح القومية العربية» . وهو

يستخدم فى أعماله تعابير مختلفة للرمز الى النزعة القومية ، مثل «الايمان القومى» و«الوعى القومـــى» و«الفكر القومى» . وينيط الحصرى برجال التنوير والفكر الدور الأهم فى تنشئة هذا الحس القومى . أما انجع الادوات لاستنهاض الوعى القومى فيراها فى التربية القومية ، التى يعنى بها الجمع بين دراسة ماضى العرب كعملية موحدة وبين التأثير العاطفـــى النفسى على وعى الأفراد والجماعات . ان تأثير العوامل الروحية — العاطفية والمعنوية — يشكل ، عند فيلسوف العروبة ، الشرط الاولى والضمانة الأهم لوعى الوحدة العربية ولبلوغ الهدف المنشود — اقامة دولة عربية موّحدة .

يرى الحصرى أن القومية العربية هى ايديولوجية حقة وطبيعية فى النضال من أجل الاستقلال السياسى والوحدة العربية . هذا ناهيك عن أنه يعتبر القومية قيمة من القيم الروحية ، لا تقل شأنا عن الدين ، ان لم تكن بديلا عنه . ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يسمّى القومية «ايمانا جديدا» ، وأن يتنبأ لها بالانتصار على الايديولوجية الدينية ، المميزة للعصر التاريخى السابـــق على «مبدأ القوميات» .

طبيعة النهوض القومى واسباب نشوء الحركات القومية

ان تأويل الحصرى للمواد التاريخية الغنية التى يوردها ذو اهمية خاصة على طريق سبر اغوار نظريته ، فقد استقى من هذه المواد طروحاته الفكرية الرئيسية .

ويمكن القول أنـــه فى صلب كافة الانقلابات والانعطافات السياسية فى اوروبـــا ، بدءا من منتصف القرن الثامن عشر ، تقوم ، عند الحصرى ، «المشكلات الناجمة عن اختلاف اللغات . فقد سببت الكثير من الثورات والحروب واستلزمت تكتل الشعوب حسب لغاتها ، وأدّت الى اعادة بناء الدول ، وتحديد حدودهـــا حسب لغات السكان ، على قدر الامكان» [٣١ ، ص ٦٨—٦٩] . وفى معرض البرهان على هذه الموضوعة يبسط الحصرى ، مـــن منظوره الخاص ، التاريخ الاوروبى ، وضمنا تاريـــخ الحركات القومية الداعية الى توحيد المانيا وايطاليا وبلاد البلقان ، ويتوقف

خاصة عند تركيا المعاصرة (التى هى ، فى نظره ، احسن النماذج ، التى يجدر بالعرب الاقتداء بها) .

ولا يفرّق الحصرى ، فى دراسته للأمثلة المذكورة التى تشير بجلاء الى فترة تكوّن الأمم الحديثة ، بين مختلف أشكال التعاضد القومى ومراحلها ، فيؤكد باصرار على أنه «لا مجال للشك أبدا فى أن القوميات وجدت قبل القرن التاسع عشر . . . فان احداث القرن التاسع عشر لم تخلق القوميات ، ولم توجد النزعات القومية ، ولكنها وفرت الظروف التى جعلت النزعات المذكورة تؤثر فى تكوين الدول» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١١٤] .

حقا ان الاحداث السياسية التى يعنيها الحصرى لم تخلق الأمم . ولكنها جاءت حصيلة تكوّن الأمم فى مجرى تشكل نظام اقتصادى اجتماعى جديد — تشكل الرأسمالية فى أحشاء المجتمع الاقطاعى السالف . وقد أشار لينين الى أن اقامة الدول القومية كان نتيجة مباشرة لهذه العملية ، ذلك «ان الانتصار التام للانتاج السلعى كان يقتضى استيلاء البرجوازية على السوق الداخلى ، وكان يستلزم اتحاد البلاد التى يتكلم سكانها لغة واحدة . . . فان اللغة اهم وسائط الاتصال بين البشر ؛ ووحدة اللغة وتطورها الحر أحد أهم الشروط الضرورية لقيام تبادل تجارى ، حر تماما ، وشامل حقيقة ، وملائم لمقتضيات الرأسمالية العصرية تمام الملاءمة . وهو ، اخيرا ، شرط لاتصال السوق اتصالا وثيقا بكل منتج وكل بائع وكل مشتر .

ولذا فان تكوين الدول القومية ، الأكثر استجابة لمتطلبات الرأسمالية المعاصرة هذه ، هو المنزع (الميل) الخاص لكل حركة قومية» [١٣ ، ص ١٠٩] .

وهكذا ينظر الحصرى الى الأمة على أنها مقولة «طبيعية» ، لا تاريخية . وهو يتوقف مفصلا ، فى أعماله النظرية ، لتفنيد ارتباطها بمرحلة معينة من التطور الاجتماعى والاقتصادى ، فيؤكد أن اتفاق مرحلة نهوض الأمم الاوروبية مع عصر الرأسمالية ليس الاّ مجرد «تزامن» [١٩ ، ج ٢ ، ١٠٩] . وهو يرى أن هذا النمط من الحركات ليس طورا نوعيا جديدا فى تاريخ البشرية ، فقد كان قائما منذ القرون الأولى ، فان قصص «الهليني والاجنبى» عند اليونان و«الرومان والباربارى» فى روما و«توران وايران» عند

الفرس و«العرب والعجم» عند العرب . . . كلها كانت من آثار الشعور بالقومية . والحركات الشعوبية المعروفة فى تاريخ الاسلام كانت حركات تنافس وتنازع بين الأمم التى اعتنقت الديانة الاسلامية . انها كانت حركات قومية ، بكل معنى الكلمة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١١٤] . بيد أن ضرورة تفسير سرّ كون الدول القومية لم تظهر (فى رأيه) الاّ بعد قرون عديدة من تشكل «الأمم» قد دفعته الى ربط انتعاش «الروح القومية» بظهور مشكلة اللغة الحكومية نتيجة «تعقد الحياة الاجتماعية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٣٨] . وهو ينوّه ، بهذا الصدد ، بأن المشكلة المعنية قد «وصلت الى درجة الخطورة ، — بوجه خاص ، — بعد أن تقرر مبدأ «سيادة الشعب» ، وتكوّنت المجالس التمثيلية» [١٩ ،ج ٢ ، ص ٣٨-٣٩] . صحيح أن الحصرى يردّ تعمق الصدامات القومية أساسا الى الجوانب السياسية من المشكلة اللغوية (الاختلاف حول لغة القوانين والانظمة ، ولغة التعليم فى المدارس والجامعات ، وفى الخدمة العسكرية ، وفى المناقشات فى المجالس التمثيلية خاصة [١٩ ، ج ٢ ، ص ٣٩]) ، ولكنه يقوم على نحو غير مباشر — عبر مشكلة اللغة — بربط نمو الفكرة القومية بانتشار الديمقراطية فى المجتمع ، التى هى ، فى حقيقة الأمر ، حصيلة الانقلاب الاجتماعى البرجوازى . غير أن الحصرى ، الذى لم يتبين الارضية المادية الاقتصادية للتقدم الاجتماعى والسياسى ، يصوّر ذلك نتاجا لتطور الفكر الفلسفى . فهو يؤكد أن انتشار الافكار القومية فى العصور الماضية كان يعوقه الاعتقاد ، السائد حتى القرن التاسع عشر ، و«القائل بأن الملوك انما يحكمون بحق موهوب من الله ، ويديرون شئون الدول والرعية بمشيئة الله» [١٩ ، ج ١ ، ص ٣١] . وبنتيجة ذلك «كان مفهوم «الدولة» عندئذ مرتبطا بمفهوم «الملك» تمام الارتباط ، ومنفصلا عن مفهوم «الامة» كل الانفصال . . . وكثيرا ما كانت الممالك تتوسع أو تتقلص ، تنضم بعضها الى بعض أو تنفصل بعضها عن بعض ، حسب أهواء الملوك أو رغباتهم ، ومن جراء تغير احوالهم الشخصية ، بين زواج وتوارث ووفاة . . . علاوة عن طريق القوة والغلبة ، بفضل الحروب والمعاهدات . . .

ومن البديهى أن «فكرة حقوق القوميات» . . . ما كان يمكن

أن تنشأ وتترعرع فى جو مشبع بمثل هذه المواعظ والاعتقادات الدينية . . .

وكان من الطبيعى أن يدرك المفكرون ما فى هذا الاعتقاد من ضلال وتضليل ، وأن يتوصلوا فى آخر الأمر الى نظرية «الحق الطبيعى» المنبثق من الطبيعة البشرية والحياة الاجتماعية . . . وأن يقولوا – بناء على هذه النظرية – «ان مصدر جميع السلطات هو الشعب» . وكان من الطبيعى أن تجد هذه الآراء والنظريات هوى فى نفوس الشباب ، وتنتشر بينهم انتشار النار فى الهشيم . وهذا ما حدث فعلا ، منذ النصف الأخير من القرن الثامن عشر . وهذا ما سبب حدوث الثورة الفرنسية الكبرى ، وثورات الحرية التى أخذت تتوالى فى سائر انحاء أوروبا ، فى أوقات مختلفة وبأشكال شتى .

. . . وعندما انفسح أمام جميع افراد الشعب مجال التفكير والنظر فى أمور البلاد ومصالح المجتمع . . . صار الناس يشعرون باختلاف الأمم التى ينتسبون اليها . . . وكان من الطبيعى أن تتولد – من جراء ذلك – مسائل خطيرة ، مثل قضايا «شعب الأكثرية وشعوب الاقلية» و«الأمة الحاكمة والامم المحكومة» ، وكان من الطبيعى أن يؤدى ذلك كله الى تقرير مبدأ حقوق القوميات» [٣٤ ، ص ١٣–١٩] .

ان الفكرة المحورية لهذا المقتطف ، الذى يلخص فيه الحصرى اسباب النهوض القومى ، تقوم فى الميل لاثبات حتمية وطبيعية هذه العملية فى التاريخ العالمى ، وهو ينبرى لتفسيرها ، كما رأينا ، من مواقع نظرية «الحق الطبيعى» . ويخلص من هنا الى القول أن الأمة ، كشكل «طبيعى» لاجتماع الناس ، تبدأ بوعى وحدتها ، وتسعى لتحقيقها سياسيا ، فور انطلاق العقل من عقاله . وفى ضوء هذا تتبدى مشكلة «الأمة الحاكمة والأمم المحكومة» على النحو التالى : ليست الحركة القومية ردا على الاضطهاد القومى ، وانما عامل من عوامل ادراكه .

أما الخلاصة ، التى ينتهى اليها الحصرى ، والتى تقول أن الحركات الثورية فى اوروبا حصيلة انتشار نظرية معينة ، فتصب فى قناة الفكر التنويرى ، الذى يرى فى تطور العقل البشرى المحرك الاساسى للتقدم الاجتماعى .

القومية «ديانة» جديدة»

اذا كانت نظرة الحصرى الى الأمة و«الروح القومية» (باعتبارهما من الأمور الاولية والأزلية) نموذجية بالنسبة للكتابات القومية (انظر، مثلا، [٧٠]، ص ٧٩])، فان الآراء، التى تؤدى الى القول بتعذر الجمع بين الايديولوجية القومية والدين، تمثل منحى جديدا فى الفكر الاجتماعى العربى غير الماركسى. فالحصرى يميز بين الايديولوجية القومية (التى تتفق مع «طبيعة» الانسان، من جهة، ومع المرحلة الراهنة من التطور الاجتماعى، من جهة أخرى) والدينية، ليحط من شأن التأثير السياسى والايديولوجى للدين عامة. فهو يؤكد، فى تحليله للتاريخ الاوروبى، على الدور الرجعى، الذى لعبه الدين كأداة فى السيطرة السياسية وفى الاستغلال الفظيع للجماهير الشعبية. وقد رأينا أعلاه كيف ربط الحصرى المعتقدات الدينية بالجهل وبالحرمان من الحقوق.

ولا شك فى أن قرن هذه المعتقدات بـ«الضلال» و«التضليل» كان خطوة بالغة الجرأة، قام بها فيلسوف العروبة. ولكن الحصرى، الذى كان لا بد له من مراعاة مشاعر الجمهور الدينية، حاول أن يصوغ افكاره، الجديدة فى جوهرها، فى قوالب مناسبة، بحيث تكون أسهل على المدارك وأقرب اليها. وهو يروى الحادثة التالية، فى معرض الكلام عن ضرورة اختيار الصيغة المناسبة لترويج افكار الوحدة العربية. كان ذلك فى العشرينات، اثناء اقامته فى العراق. فكان الحصرى يستمع الى احدى خطب الشيخ مهدى البصير، الذى ذاع صيته فى ذلك الحين. وقد ذهب الشيخ فى خطبته الى أن حب الوطن فى الدم، وأنه ينشأ من تأثير الهواء والماء والغذاء فى الدم. وقد حاول الحصرى، بعد انتهاء الخطبة، تفنيد هذا الرأى، ولكن معظم الحاضرين اخذوا يدافعون عنه. ويذكر الحصرى انه ندم فيما بعد على فعلته، ذلك أنه لم يراع مزاج المستمعين ونفسيتهم. «وقلت فى نفسى: ربما كان امثاله المغرورون كثيرين . . . فى هذه البيئات. فيجب علىّ أن آخذ ذلك بنظر الاعتبار، خلال محاضراتى ومناقشاتى فى المستقبل. وعندما ألقيت محاضرتى الأولى فى المعهد العلمى (ببغداد)، وتكلمت خلالها عن الوطنية والقومية، حرصت على أن

لا يظهر حديثى بمظهر الانتقاد لآراء أحد من الحاضرين . وبعد ذلك . . . أصبحت أشد تمسكا بهذه الخطة ، كما انى تأكدت من أنها أشد ضمانا للنجاح فى الاقناع» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٩٢-٩٤] .

وقد لجأ الحصرى ، فى نشاطه الدعائى ، الى الاستخدام الواسع للمفاهيم والمصطلحات التقليدية المألوفة . ففى معرض التأكيد على حتمية انتصار «الروح القومية» على المعتقدات «الخاطئة» و«الضلالات» ، نراه يركز ، فى اعماله كلها تقريبا ، على ضرورة نشر «الايمان الجديد» ، أى «دين العروبة» .

ومما له دلالته أيضا أن الحصرى ، حين راح يبرهن فى اواخر العشرينات على حتمية انتصار الشعوب العربية فى النضال ضد السيطرة الامبريالية وحتمية توحيدها مستقبلا ، صاغ ذلك وكأنه لون من «القضاء والقدر» :

«حين تكون الامة محرومة من الاستقلال و — فى الوقت نفسه — مجزأة وموزعة بين عدة دول أجنبية . . . فان روح القومية فى تلك الأمة المجزأة تعارض ذلك معارضة شديدة ، وتحمل جميع أفراد الأمة فى جميع الأقسام المذكورة على مقاومة الحالة الراهنة ، وذلك بالاستقلال عن جميع الدول الحاكمة من جهة وبالاتحاد فيما بينها من جهة اخرى ، لتكوين دولة قومية جديدة ، تجمع أقسام الأمة المتجزئة تحت لواء واحد ، على أرض وطن قومى واحد» [١٩ ، ج ١ ، ص ٣٠] .

ان الحصرى ، اذ يعتبر «الروح القومية» ظاهرة من المرتبة الأولى والأسمى ، ينطلق ، فى جوهر الأمر ، من مواقع مثالية فى اثباته لحتمية مقاومة المستعمرين وتوحيد البلدان العربية . وهنا تجدر الاشارة الى أن موضوعة الحصرى هذه ، بتأكيدها على الارتباط المباشر بين فكرة النضال فى سبيل الاستقلال السياسى وبين فكرة رص صفوف البلدان العربية ، كانت ملحة فى حينها ، فقد تميزت اواخر العشرينات واوائل الثلاثينات بظهور حركات تحررية ، متفرقة عموما ، فى مختلف البلدان العربية [١٠٦ ، ص ٢٣٥-٢٣٦] .

ومن هنا جاء تأكيد النظريات الحصرية على العامل المثالى («الروح القومية») ، ودوره فى لم شتات الاقطار العربية . وقد

استخدم الحصرى موضوعة اشكال تحقق «الروح القومية» لتصوير الحالة ، التى كان يعيشها العالم العربى آنذاك ، حالة «شاذة» ، تتناقض مع طبيعة الأمور . فحتمية انتصار الوحدة العربيـــة فى المستقبل تعود ، فى رأيه ، الى انه حين تكون الأمة موزعة الى دول عديدة «لا ترتاح القومية . . . بل تنزع الى انشاء دولة عامة تجمع وتوحد تلك الدول المتعددة بشكل من الأشكال» [١٩ ، ج ١ ، ص ٢٩] ، «لأن كل أمة من الأمم تكوّن «عضوية اجتماعيـــة طبيعية» ، ذات كيان معنوى خاص ، فيحق لها أن تستقل فى ادارة شئونها ، دون أن تخضع لمشيئة أمة أخرى ؛ وأن تؤسس «دولة خاصة بها» مستقلة ومنفصلة عن غيرها» [١٩ ، ج ١ ، ص ٦٠] .

ان الاقليمية ، كما يتنبأ لها الحصرى ، زائلة لا محالة ، ذلك أن «روح القومية» كلى الجبروت ، ولا يتوقف على ارادة الذات . وهو ينتقد بهذه المناسبة نظرية رينان ، التى كانت رائجة عند منظرى النزعات الاقليمية ، والتى تدرج «مشيئة العيش سوية» فى عداد مقومات الأمة ، فيذهب الى «أن المشيئة لم تكن من الأمور الثابتـــة ، بل هى مـــن الأمور التى تتغير كثيرا بتغير الاحوال والظروف» [٣١ ، ص ١٣٥] (وهنا نعيد الى الأذهان أن الحصرى ، اثناء اقامته باسطنبول وموالاته لمثل الرابطة العثمانيـــة ، كان يتبنى نظرية «المشيئة» الرينانية) .

واطلاقا من أن «نزعة القومية . . . تتغلب على كل ما سواها» [١٩ ، ج ١ ، ص ٣٦] ، و«تشبه حـــب الاطفال لامهاتهم ، وحب الامهات لأطفالهن» [٣١ ، ص ١٥٦] ، يسبغ الحصرى عليها الأهمية الحاسمة بالمقارنة مع المصالح الاقتصادية أو المواقف الطبقية . فهو يذهب الى التناقضات القومية ، وحدها ، موضوعية فى المجتمع البشرى ؛ وبحلها يسود الوئام فى المجتمع : «ما أسعد الأمم التى حققت وحدتها القومية ، واستكملت شخصيتهـــا السياسيـــة ، فاستطاعت أن تجعل حدودها الدولية منطبقة على حدودها القومية ! فلا تكون الوطنية عند هذه الأمم موضع خلاف ومثار جدل ، وجميع أفراد الأمـــة يفهمون الوطن على طراز واحد ، ولا يختلفون فى تقدير واجباتهم الاساسية نحو هذا الوطن المشترك العام» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢١٣] .

وهكذا تلقى «الروح القومية» ، فى نهاية المطاف ، تجسدها المادى فى الدولة العربيـــة الواحدة . وعلى هذا النحو يحاول الحصرى مد جسر بين النظرية المثالية وبين الواقع السياسى . ولكنه لا يحدد الدولة القومية الا فى ملامحها الرئيسية العامة ، فتبقى ، عنده ، أشبه بفكرة مجردة . فقد كان من الصعب عليه ، بالطبع ، ايراد حجج جدية ، تدعم قوله السابق الذكر ، الذى يذهب فيه الى أن اتحاد الامة واستقلالها (فى اطار دولة معينة) يضمنان تلقائيا مستوى رفيعا مـــــن الكمال السياسى والانسجام الاجتماعى . (واذا اخذنا بالاعتبار موضوعته ، القائلة بأن علاقات الناس فى المجتمع لا تقوم على أساس مادى ، وانما على أساس معنوى صرف ، ألا يكون من المنطقى الافتراض أن «سعادة» الأمة ، كما يفهمها ، لا ترتبط بالخيرات المادية ، بل بمشاعر الوحدة الوطنية النفسانية ؟) .

يذهب بعض الدارسين الغربيين (انظر ، مثلا ، [٢٠٦ ، ص ٢٩٤]) الى أن الحصرى قد استعار من الفيلسوف الالمانى المثالى فيختته تعريفه للدولة القومية بأنها شكل مثالى من وحدة الناس السياسية . حتى وثمة من يصوّر نظرية الحصرى «تأويلا عربيا» لآراء فيختته الفلسفية حول الأمة . ولكن الأمر ، فى رأينا ، لا يتعدى التشابه السطحى بين المفكرين فى عدد من الموضوعات النظرية ، وضمنها — القول بالأمة وحدة «طبيعية» تقوم على اللغـة المشتركة ، وبأن قيام المبدأ القومى فى صلب الدولة يضمن بالضرورة العدالة المطلقة والوئام الداخلى . وربمـــا دفع الى الاستنتاج بأخذ الحصرى عن فيختته عرض فيلسوف العروبة لآراء المفكر الألمانى عرضا ، ينم عن تقدير ورضى [٣٤ ، ص ٤٠-٤٤] .

ومع ذلك ثمة اختلافات عميقة بين المفكرين . وهنا تنبغى الاشارة ، قبل كل شىء ، الى أن فيختته يبنى نظريته على موضوعة تفوق الامة الالمانية و«رسالتها الانسانية السامية» [١٨٦ ، ص ٦٩] ، النابعة من المشيئة الالهية . أما الحصرى ، الذى يرفض — كما رأينا — التفوق «الفطرى» لبعض الأمم على غيرها ، فينتقـــد دعوى فيختته هذه نقدا حادا ، وينوّه بأن الدلائل التى يسردهـــا «دلائل صوفية ، عاطفية ، غامضة» [٣٤ ، ص ٤٣] .

وفضلا عن ذلك ، يذهب فيخته الى أن الاله هو الذى يحدد طبع الشعب وسجيته (حتى وتفوقه على الشعوب الأخرى) ؛ فظلت أسس الدين فى نظريته راسخة ، لم يمسّ بها . ولكنه كفيلسوف عبّر موضوعيا عن آراء الاوساط البرجوازية الراديكالية ، انتقد «الفهم المشوّه للدين» [١٨٦ ، ص ٧٠] ، بما يمليه من سلبية وقعود بانتظار الحياة الاخروية . فقد أكد فيخته أن الخلود الحق للانسان انما هو خلوده فى شخص أمته ، بان يهب كل قواه لأن تستمر فى بقائها ولأن تؤدى رسالتها فى تاريخ البشرية . كما وكان يرى أن الدولة القومية ، اذ تهتدى بالمشاعر الوطنية ، تكون الأكثر استجابة لمصالح كل فرد ، فهى تضمن أقصى ما يمكن من الوئام الداخلى والملكية الخاصة والحرية الشخصية [١٨٦ ، ص ٧٤ ، ٧٧] .

ولكن فيخته ، الذى صوّر العبقرية القومية ربانية الاصل ، قد اقترب ، فى الوقت ذاته ، من الوقوف على دور العمل فى تطور المجتمع البشرى ، وربط المثل القومية بمصالح الانسان المادية [٤٥ ، ص ١٩] . أما فى نظرية الحصرى فلا نجد ارتباطا كهذا ، وذلك لأن الامة والدولة القومية عنده مقولتان محض مثاليتين . وبما أن موضوعته النظرية فى حتمية تشكل دولة قومية واحدة لم تكن تتفق مع الواقع السياسى للعالم العربى آنذاك ، لم يكن للحصرى أن ينظر الى المصالح المادية النابعة من هذا الواقع (والتى أخذها فيخته بعين الاعتبار فى بنائه لصرحه الفكرى) على أنها عوامل موضوعية . ومن هنا جاءت أقواله المتكررة «بأن المصلحة الاقتصادية ليست من الامور الثابتة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٨٦] . ان المهمة الرئيسية للنظرية التى وضعها هى اقناع الاوساط الاجتماعية العربية بحقيقة وجود الامة العربية .

ان مبدأ «حياة الأمة فى لغتها» قد أتاح للحصرى أن ينسب الى الأمة العربية كل من كانت العربية لغته الأم ، «شاء هو أم لم يشأ» (وهى الحجة ، التى غالبا ما يسوقها فى جداله مع الاقليميين المصريين) . ويكاد فيلسوفنا يكرر فى كل من أعماله النظرية عبارات كالتالية : «ان كل شعب يتكلم العربية هو شعب عربى . وكل من ينتسب الى شعب من هذه الشعوب العربية ، هو عربى . . . وأما اذا لم يعرف هو ذلك . . . ولم يعتز

بالعروبة . . . فعلينا أن نبحث الاسباب التى تحمله على الوقوف هذا الموقف .

فقد يكون ذلك ناتجا عن الجهل ، فعلينا أن نعلمه الحقيقة . وقد يكون ناشئا عن الغفلة والانخداع ، فعلينا أن نوقظه ونهديه سواء السبيل . وقد يكون ناتجا عن فرط الانانية ، فيجب علينا أن نعمل للحدّ من أنانيته . انه عربى على كل حال : عربى فاقد الوعى والشعور . . . وربما كان فى الوقت نفسه : فاقد الضمير» [١٩ ، ج ١ ، ص ٩٥] .

وعليه ، فان ألح المشاكل فى نظر الحصرى ، هى أن يعتبر اهالى مختلف البلدان العربية أنفسهم عربا ، أن يعوا بذلك وحدتهم «الطبيعية» . وهو يقول فى بسطه لأساليب الدعاية للعروبة وغرس الوعى القومى فى الاذهان : «عندما نسعى الى نشر الفكرة القومية ، وبث الايمان بالقومية العربية ، يجب أن نتوسل بكل الوسائل – من تعريف ، واقناع ، وتلقين ، وتحبيب ، وتحميس – يجب ان نخاطب العقول والقلوب ، يجب أن نهتم بجميع ضروب المعرفة والايمان . أما النسبة بين مبلغ اهتمامنا بكل واحدة من هذه الوسائل المختلفة ، فطبيعى أنها يجب أن تختلف باختلاف الافراد والجماعات ، التى نتوجه اليهم . . . اعمارهم ، ومستويات معارفهم ، وأنواع ثقافاتهم ، وألوان التيارات الفكرية والسياسية التى تؤثر فيهم . . . ولا أشك فى أنه . . . سيأتى وقت ، يصبح فيه الايمان القومى متأصلا فى جميع النفوس» [٤٢ ، ص ١٧–١٨] .

عوامل نشوء الفكرة القومية فى العالم العربى

ان نظرة الحصرى الى طبيعة ونشوء الفكرة القومية والحركات القومية قد انعكست – ولكن مع بعض التنازلات لصالح الفهم المادى للتاريخ – فى عرضه وتقييمه لحركة التحرر الوطنى العربية الواقعية بدءا من اواسط القرن التاسع عشر .

يتتبع الحصرى (وخاصة فى «محاضرات فى نشوء الفكرة القومية») تاريخ تطور الوعى القومى فى البلدان العربية تتبعا مفصلا ومتعدد الجوانب . وتدل المادة التاريخية الغنية التى يوردها

على أن ظهور الافكار القومية فى العالم العربى قد تسارعت وتائره نتيجة اصطدام العالم العربى بالغرب الرأسمالى ، مما عزز تحلل البنى الاقتصادية الاجتماعية التقليدية فى الامبراطورية العثمانية ، وكذلك بفضل تزايد عدد ونفوذ أنصار الاصلاحات «على الطريقة العصرية» ، أى تشكل البرجوازية العربيـــة . فبين دوافع نشوء فكرة القومية التركية والعربية يذكر الحصرى ما تم فى «عهـــد التنظيمات» من «اصلاحات ادارية وقضائية ومالية وسياسيـــة شاملة ، على أساس الاقتداء بالغرب ، واقتباس النظم والأساليب العصرية من الغرب» [٣٤ ، ص ١٣٧] و«ثورة محمد على» ، التى «أوجدت دولة عصرية قائمة فى بلاد عربية ، وفسحت بذلك ميدانا واسعا لقيام نهضة فكرية وأدبية عربية» [٣٤ ، ص ١٧٨] .

ولكن الحصرى – المؤرخ ، حين يبسط باسهاب عملية ظهور النزعات القومية ، انما يدحض ، دون وعى منه ، عددا من أهم موضوعات الحصرى المنظّر . وهذا يتعلق ، فى المقام الأول ، بقوله بالقومية نتيجة «طبيعية» للوحدة اللغوية ، موجودة منذ أمد بعيد . ففى مناقشته للمؤرخ المصرى شفيق غربال ، الذى أشار فى مقالة له بمجلة «الهلال» القاهرية (العدد الأول لعام ١٩٥٥) الى الارتباط بين انتشار الفكرة القومية فى البلدان العربية وبين تغلغل الامبريالية الاوروبية فى المنطقة ، يقول الحصرى : «يجب على الباحثين فى امثال هذه القضايا أن يميزوا بين «العروبة» وبين «الشعور بالعروبة» ، وبتعبير آخر : بين العروبة نفسها وبيـــن التفكير بها . ومما لا شك فيه أن بدء العروبة يعود الى تاريخ سحيق فى القدم . . . وأما الشعور بالعروبة ، والتفكير بها ، وجعلها محور سياسة واضحة ، فهو لم يبـــدأ الا بعد الاحداث المذكورة بمدة غير يسيرة» [٣٨ ، ص ١٨٥] .

كذلك تتناقض الوقائع ، التى يوردها الحصرى ، مع موضوعة اخرى فى نظريته ، هى القول بـ«الرابطة المعنوية» الصرفة بين ابناء الأمة الواحدة ؛ فهى تدل ، على العكس ، على أن العوامـــل «المعنوية» (وخاصة الدينية) ، التى كانت فى حينهـــا تفرّق بين مختلف الطوائف الدينية فى العالم العربى ، راحت تتراجع الى المقام الثانى تبعا لتعمق ادراك الجماعات ، الأقوى نفوذا وتأثيرا ، لوحدة المصالح الملموسة ، المرتبطة بـ«الاصلاح العام فى ماكينة

الدولة» [٣٤ ، ص ١٨٢] . وهكذا فان نظرة الحصرى الى القومية على أنها حصيلة تطور النزعات الاجتماعية الفكرية الصرفة ، غير المرتبطة بظواهر البناء التحتى ، تقترن عنده بالاعتراف بأن المصلحة فى الاصلاحات (التى تتجاوز بعيدا اطار البناء الفوقى) قد صارت اساسا واقعيا للتقارب بين الجماعتين الرئيسيتين ، اللتين كانتا من قبل فى «اغتراب عقائدى» احداهما عن الأخرى — العرب المسيحيين والعرب المسلمين .

ويؤكد الحصرى على اختلاف نمط نشوء الفكرة القومية العربية لدى كل من هاتين الجماعتين ، الذى يعود الى اختلاف ظروفهما السياسية ، فيشير الى أنه خلال مدة من الزمن كان نمطا القومية عندهما يتطوران كلا على حدة [٣٤ ، ص ١٨٠] . ومن هنا راح يدرس نشوئهما على انفراد . وفى تحليله لعوامل انتشار الافكار القومية ، فى بادئ الأمر ، فى الاوساط العربية المسيحية بسورية ولبنان (ومن ثم بين العرب المسلمين) ، يبرز الحصرى عاملين اساسيين . فهناك ، أولا ، وضع المسيحيين الخاص فى الامبراطورية العثمانية ، حيث كانت السياسة الرسمية تقوم على الدين ، وتنظر الى غير المسلمين على أنهم «رعايا من الدرجة الثانية» . ومن جراء ذلك كان العرب المسيحيون «يعيشون على هامش حياة الدولة» ، «فما كانوا يرتبطون بالدولة ارتباطا قلبيا ، وانما كانوا يخضعون لحكمها خضوع اضطرار» [٣٤ ، ص ١٧٩ ، ١٨٤] .

أما العامل الثانى ، الذى ساعد على نمو الوعى القومى بين المسيحيين من العرب ، فكان ، كما يذكر الحصرى ، اتصالهم بالبلدان الغربية ، «لان اعتقاداتهم الدينية وأحوالهم الاجتماعية ما كانت تقيم بينهم وبين الغربيين حواجز معنوية ، تعرقل الاتصال الصحيح» [٣٤ ، ص ١٧٩–١٨٠] .

وعلى هذا النحو يعترف الحصرى بأن الاضطهاد السياسى والاجتماعى قد زاد المشاعر القومية حدة ، وأن ادراكه قد ساعد على استيعاب انجازات الفكر الفلسفى الاوروبى . ولذا فانه يعتبر أن مبشرى القومية العربية الاوائل كانوا من المسيحيين ، الذين تثقفوا بالثقافة الغربية ، ونظروا الى تاريخ العرب نظرة عصرية . ويعود الفضل الى هؤلاء فى أنهم «توصلوا الى الحقيقة التالية : ان

الحضارة العربية لم تكن دينية بحتة ، كما يتوهم ذلك الجهلاء . . .
ولا حاجة الى الايضاح بأن ذلك كان بمثابة البذور الأولى لفكرة
«القومية العربية» الخالصة ، المتجردة من الاعتبارات الدينية . . .
ولهذا السبب نجد التفكير فى «القومية العربية» بدأ عند العرب
المسيحيين قبل أن يبدأ عند المسلمين منهم» [٣٤ ، ص ١٨٤-
١٨٥] .

ان هذا المقتطف يستحق عناية خاصة ، فهنا يقرن الحصرى
«التفكير القومى» ربطا مباشرا بالنزعة العلمانية .

ويتوقف الحصرى مفصلا ، فــــى تحليله لانتشار المشاعر
القوميـــة فى اوساط المسيحيين من العرب ، على دور الطوائف
والارساليات المسيحية . وهو يشير الى أن الارساليات الثلاث ،
الكاثوليكية والبروتستانتية والارثوذكسية ، قد لعبت - رغم كونهـا
اداة لتغلغل وترسيخ نفوذ الدول الامبريالية الغربية فى المشرق
العربى - دورا ايجابيا معينا ، فقد قامت بنشاط تربوى وتعليمى
واسع ، وكانت تتنافس فيما بينها فى بناء المدارس ، مما ساعد
موضوعيا على نمو الوعى القومى . ويصف الحصرى اتخاذ اللغـــة
العربية لغة للصلاة فى بطريركية انطاكية (عام ١٨٩٩) بأنه «اول
انتصار فعلى للقومية العربية» [٣٤ ، ص ١٩٠] . وبما أن التعليم
بالمدارس الرسمية فى المناطق العربية كان يتم باللغة التركية ،
«صار التعليم باللغة العربية من خصائص المدارس المسيحيـــة
وحدها» ، مما «جعل المدارس الاجنبية أكثر اهتماما باللغة العربية
من المدارس الرسمية بوجه عام» [٣٤ ، ص ٢٠٣] .

ولكن الحصرى ، اذ يعترف بأن الاحتكاك بالغرب قد ساعد
موضوعيا على نمو الفكرة القومية العربية ، يؤكد ، فى الوقت
ذاته ، على أن الدول الامبريالية كانت تعى أن هذه النزعة القومية
تتعارض مع مصالحها فى المشرق العربى ، فراحت تعمل لاعاقـــة
انتشارها ، «وتحمل ساستها ومبشريها على بذل جهود كبيرة لابعاد
المسيحيين عن فكرة العروبة ، حتى أنها كانت تذكى نيران التعصب
الطائفى فيما بينهم» [٣٤ ، ص ١٨٥] .

أما نشوء الفكر القومى لـــدى العرب المسلمين ، الذى كان
وضعهم الاجتماعى وثيق الارتباط بالدين باعتباره الايديولوجيـــة
الرسمية ، فجاء متأخرا عنه لدى المسيحيين ، وتم على نحو مختلف

تماما . وهو يصف ذلك بقوله : «عندما بدأت الأذهان تستيقظ من سباتها الطويل ، وصار بعض المنورين يبتعدون فى تفكيرهم عن التقاليد الموروثة من أجيال عديدة . . . أخذ يتولد فى نفوس العرب المسلمين واذهانهم تيارات فكريـــة جديدة» [٣٤ ، ص ١٨١] . ويؤكد الحصرى أن اصحاب هذه التيارات بدؤوا بانكار صحة اعتبار السلاطين العثمانيين خلفاء للمسلمين ، وبالتشكيك بتنازل الخليفة العباسى الأخير عن الخلافة للسلطان سليم .

ويربط الحصرى المسيرة اللاحقة لتطور الافكار القومية فى الوسط العربى الاسلامى بنشاط جماعـــة اخرى من «المتنورين» ، الذين أخذوا يفكرون فى القومية العربية «تفكيرا مستقلا عـــن الاعتبارات الدينية» ، ويقولون بوجوب الاصلاحات فى المقاطعات العربية [٣٤ ، ص ١٨٢] . ويعترف الحصرى بأن قسما من هذه الجماعة كان يرى ضرورة مشاركة منورى الاتراك فى مساعيهـــم الاصلاحية فى اطار الدولة العثمانية .

ويجمل الحصرى التيارات السياسية والفكرية التى تولدت فى البلاد العربية ، بين سكانها المسلمين والمسيحيين ، قبيل ثورة «الاتراك الشبان» عام ١٩٠٨ ، فى خمسة توجهات ، هى : اقامة خلافة عربية بدلا من الخلافة العثمانية ؛ اجراء اصلاحات خاصة بالبلاد العربية ؛ القيام مع احرار الاتراك باصلاحات عامـــة فى جميع الولايات العثمانية ، وضمنا فى الولايات العربيـــة ؛ انفصال البلاد العربية عن السلطنة العثمانيـــة وتأسيس دولة عربيـــة مستقلة ؛ الاعتماد على حماية الدول الاوروبية للبلدان العربية . وفى حين كانت فكرة اقامة خلافة عربية تحظى بتأييد المسلمين خاصة ، وكان الاقتراح بطلب الحماية الاوروبية مطلب المسيحيين قبل غيرهم ، كانت باقى التوجهات ، كما يذكر الحصرى ، مشتركة بين هؤلاء واولئك [٣٤ ، ص ١٩٥-١٩٦] .

وهكذا يتضح من عرض الحصرى أن النقطة ، التى التقت حولها آراء انصار التيارين الاساسيين فى الفكر القومى العربى ، كانت ، فى المقام الأول ، ضرورة اجراء الاصلاحات . ومن المعروف أنه فى تلك المرحلة كان تفاهم مختلف الجماعات القومية ينحصر ، كقاعدة عامة ، فى الاعتراف بهذه الضرورة [٧١ ، ص ٢٣٧] . أما شعار الدولة القومية ، الذى يعكس نزوع البرجوازية العربيـــة

الناشئة للتخلص من الاصفاد الاقطاعية الاستبدادية العثمانية ، فكان تأويله يختلف من جماعة الى أخرى . ففى حين كان العرب المسيحيين معنيين بترسيخ المبادئ العلمانية فى كافة مجالات الحياة الحكومية ، كان الكثير من ايديولوجيى العرب المسلمين يكتفى ، فى برامجه الاصلاحية ، بالأخذ بانجازات الغرب المادية ، مع المحافظة على الايديولوجية الدينية التقليدية .

ويعترف الحصرى بأن السياسة الشوفينية لجمعية «الاتحاد والترقى» ، التى استلمت زمام السلطة عام ١٩٠٨ ، قد أعطت دفعا قويا لنمو الوعى القومى والتقارب الفكرى لدى مختلف فئات القوميين [٣٤ ، ص ٢٠٠] . وهو يذهب الى أن تأليف «حزب اللامركزية العثمانى» بالقاهرة عام ١٩١٢ قد جاء بمثابة رد فعل على تلك السياسة ، ويصف هذا الحزب بأنه «أول صياغة سياسية لفكرة القومية العربية» . كما وارتبط تعزز المشاعر القومية فى تلك الفترة بوعى العرب لمصالحهم الاقتصادية الخاصة . وكمثال على ذلك يورد الحصرى الصدام بين النواب العرب والاتراك حول اعتراض نواب بغداد والبصرة على مشروع الامتياز المعطى لشركة لنج الانكليزية [٣٤ ، ص ٢٠٤] .

يذكر الحصرى أن فكرة توحيد الدول العربية لم تلق تأييدا واسعا حتى فى اوساط المثقفين العرب الطليعيين . ويتضح ذلك جليا فى ضوء مواد المؤتمر العربى الأول ، الذى انعقد فى باريس ما بين ١٧–٢٣ حزيران (يونيو) ١٩١٣ . وينوّه الحصرى بما للمؤتمر من جانب ايجابى ، يعبر – فى رأيه – عن تعزز النزعة العلمانية فى العالم العربى ، فقد «أكد جميع الخطباء ان حركتهم بعيدة عن الغايات الدينية ، ولذا اشترك فيها المسلمون والمسيحيون» [٣٤ ، ص ٢١١] ، ولكنه يذكر أن «الخطباء صرحوا بأن العرب لا يريدون الانفصال عن الدولة العثمانية ، انما يريدون الاشتراك فى ادارة المملكة ، لتبقى حقوقهم القومية مصونة ومضمونة» [٣٤ ، ص ٢١٣] .

وبالفعل ، كان المحور الاساسى لقرارات المؤتمر هو المطالبة بالاصلاحات الادارية القائمة على مبادئ اللامركزية وضمان حق العرب فى المشاركة بادارة الدولة العثمانية . وبعد ذلك جاء مطلب مساواة اللغة العربية بالتركية ، وتحويل العربية – فى

الولايات العربية – الى لغة رسمية . كما وتضمنت القرارات مطلبا بأن تكون الخدمة العسكرية محلية فى الولايات العربية [٦٧ ، ص ١٣١–١٣٢] .

ويربط الحصرى تعزز النزعات القومية لاحقا فى البلاد العربية بما قامت به حكومة تركيا الفتاة من خطوات ، وما أدى اليه ذلك من تغير فى امزجة الاوساط الاجتماعية العربيـــة . فسرعان ما تبددت الآمال المعلقة على افتتاح «صفحة جديدة فى سجل العلاقات العربية التركية» بعد الاتفاقية المعقودة بين الحزب الحاكم وبين ممثلى المؤتمر العربى . فقد استمرت الحكومة فى اعتاد اساليب العنف والقسوة فى ادارة الولايات العربية ، وراحت تعمل كل ما فى وسعها لاعاقة القيام بالاصلاحات ، ثم جاءت الحرب العالميـــة الأولى فأوقف ذلك نهائيا . ويذكر الحصرى أن الضربة القاصمة للأوهام العثمانية لدى العرب قد وجهها أحمد جمال باشا ، قائد الجيش التركى الرابع فى سورية وفلسطين وأحد «الثلاثة» الذين يسيطرون على شئون الدولة وحزب تركيا الفتاة .

وقد اعطيت لجمال باشا صلاحيات واسعة من قبل الحكومـــة التركية ، فانتقل من استنهاض الهمم لخدمة «الغاية المقدسة» ، التى تسعى الى تحقيقها الحكومة بواسطـــة الجيش ، الى اتباع سياسة الارهاب المكشوف . فحدثت اعتقالات واسعة ، ونفى مئات الوطنيين العرب ، وأعدم ٨٠٠ شخص [٨٠ ، ص ٣٢٧] . ويؤكد الحصرى أن «كل هذه الاحداث كانت تحمل المنورين على التفكير فى الأمور بجد واهتمام : هل يجوز لنا أن نبقى مكتوفى الأيدى تجاه هذه السياسة الارهابية ؟» [٣٤ ، ص ٢٣٧] .

ويصف الحصرى الثورة العربية التى اعلنها الشريف حسين فى الحجاز بأنها انتصار كبير للحركة القومية العربية ، فقد «كانت تصبو الى تكوين دولة عربية جديدة موحدة ، تنهض بالأمة نهضة حقيقية تعيد اليها مجدها السالف» ، «ولذلك اشترك فى الثورة ، وقام بأعبائها ، رجال من مختلف الاقطار العربية ؛ فكان بينهـــم السورى والعراقى واللبنانى والحجازى والفلسطينى ، كما كان بينهم المسلم والمسيحى» [٣٤ ، ص ٢٣٨] . وتعود الأهميـــة الخاصة لهذه الثورة ، كما يقول الحصرى ، فى أن تطلعها الى بناء دولة عربية موحدة «ولّد فى النفوس . . . «وطنية عربيـــة»

صريحة ، متحررة من قيود نزعة «العثمانية الاسلامية» التى كانت تأخذ بخناق فكرة القومية العربية ، وتحول دون تبلورها وتشكلها بأشكال واضحة ، وتمنعهـــا من الانطلاق والاندفاع» [٣٤ ، ص ٢٤٠] . ولكن بعد ذلك «تعرضت فكرة «القومية» الى اخطار جديدة تولدت من تقسيم البلاد العربية الى دول عديدة ، ومن قيام نزعات الاقليمية من جراء هذا التقسيم» [٣٤ ، ص ٢٤٥-٢٤٦] .

يبسط الحصرى تاريخ تطور النزعة القومية العربية بوصفه ، فى المقام الأول ، تاريخ تكوّن جملة من الافكار لدى النخبـــة المثقفة . ومع ذلك يربط فيلسوف العروبة هذه العملية بالظروف الاجتماعية والسياسية ، الناجمة عن مسيرة المجتمع العثمانى . فهو يتتبع ما ظهر فى عصر النهضة من مقدمات لتشكل الايديولوجية القومية ، ويوضح اسباب انتشار الافكار القوميـــــة فى الوسط العربى المسيحى ، الأكثر تعلما واطلاعا على الثقافة الغربية . ومن الاهمية بمكان أنه يقرن ذلك بالمصلحـــــة العمليـــــة للعرب المسيحيين – النزوع الى المساواة مع المسلمين . ولكن مما له دلالته أن الحصرى ، شيمة اغلبية ابناء امته من المنورين ، لا يرصد البواعث الاقتصادية القائمة فى صلب هذا النزوع ، فيرده الى رغبة الطائفة المسيحية فى تحسين وضعهـــا الاجتماعـــى والسياسى . ان ممثلى الطائفة العربية المسيحية هم ، فى نظره ، أصحاب افكار جديدة ، فى المقام الأول ، لا حملة علاقات اجتماعية معينة . فليس بذى بال ، عنده ، أن المفكرين المسيحيين كانوا من أبناء الفئات التجارية المالية ، من أوساط البرجوازية العربية الناشئـــــة . وحين يذكر «اتصالات» المسيحيين العرب بالبلدان الغربية فانه يعنى ، على الأغلب ، العلاقات فى المضمار الثقافى والفكرى .

وفى الحقيقة كان تعزز الشأن الاقتصادى للطائفة المسيحية فى سورية ولبنان ، وتطور مستوى ثقافة ابنائها وتعليمهم ، قد جاء ، قبل كل شىء ، حصيلة دورها كوسيط تجارى بين البلدان الغربية والشرق الاوسط [٧١ ، ص ٢٣٨] . ولم يكن للحصرى ، فى تقييمه للمثقفين العرب المسيحيين من زاوية قسطهم فى تطوير الفكر الاجتماعى القومى العربـــى ، أن يقف على الدور التاريخى ، الذى لعبته الطائفة المسيحيـــة فى صيرورة العلاقات الجديدة ،

الرأسمالية ، فى المجتمع العربى . فهو ينفى الارتباط بين تطور الفكرة القومية العربيـــة وبين تكوّن النمط الرأسمالى ، فيقول : «يتعذر التدليل على أن الطبقة المشتغلة بالتجارة . . . لعبت دورا كبيرا فى حركات القوميـــة العربية» [٤٢ ، ص ١٦٠] (ويسوق الحصرى هذه الملاحظة فى معرض ردّه على المؤرخ المصرى محمد أنيس ، حيث يحاول اثبات أن النظرية الماركسية اللينينية فى الأمة لا تصلح لظروف البلدان العربية) .

وعلى نحو مماثل نجد الحصرى ، فى تقييمه لعواقب تغلغـــل الغرب الى مختلف ميادين الحياة فى الامبراطورية العثمانية ، يميز تمييزا قاطعا بين اطلاع الانتلجنسيا العربيـــة على انجازات الفكر الفلسفى الغربى ، وهو الاطلاع الذى يقدّره عالى التقدير ، وبين نتائج السياسة العملية للدول الامبريالية حيال الدولـة العثمانية . فهو يرى أن المحصلة الايجابية الوحيدة لهذه السياسة هى تعزز المشاعر المعاديـــة للاستعمار ، التى ساعدت على نهوض الفكر القومى . ونحن لا نجد فى أعماله اعترافا بأن التغلغل الامبريالى كان من الحوافز الموضوعية لاجراء الاصلاحات ، التى يربط بها الافكار القومية ذاتها . بيد أن دراسة الحصرى نفسه لاهداف حركة «الاتراك الشبان» عام ١٩٠٨ تدل على ذلك ، وان يكون بصورة غير مباشرة ، فقد كانت ترمى الى «تجديد قوى الامبراطوريـــة واصلاح احوالها بصورة جدية» ، بحيث «تسلب الدول العظمى ما كان لها من وسائل التأثير فى الدولة العثمانية ، وحجج التدخل فى شؤونها» [٤٣ ، ص ٤٦] . ولكن هذه الاصلاحات تبدو له حصيلة نشاط هادف ، بدأ مع ادراك القسم المتنور من الأمة لضرورة التغيير .

ان المبالغة فى دور الافكار وقلة العناية بالعوامل الماديـــة كانتا وراء ما تتضمنه أعمال الحصرى من عدم التوافق بين وصفه الاحداث التاريخية وتأويله لها . فمن عرضه يتضح أن الحركة ، الداعية الى اصلاح احوال الامبراطورية ، قد سبقت صياغتهـــا النظرية ، وأن هذه الصياغة قد مرت بمراحل معينة («الرابطـــة العثمانية» ، ومن ثم «التركية» ، وبعدها — الوطنية العربية ، التى جاءت أول الأمر بمثابة رد فعل على الاخيرة ، فى الكثير منها) ، ولكنه ، حين يدرس التيارات الفكرية ، ينظر الى النزعة القومية

العربية بمعزل عن هذه المراحل ، ويحاول استخلاصها من منابع «عربية حقة» . ولم يكن لهذا الموقف أن يتيح له تفسير ما يورده من وقائع ، تدل على تشابه الاسباب التي ولدت حركتي التحرر القومي العربية والتركية ، اللتين كانتا ، حتى الحرب العالمية الأولى ، وثيقتي الارتباط احداهما بالأخرى [٧١ ، ص ١٣٦] . فالحصري يبين ان انتقال القسم الأكبر من الانتلجنسيا العربية (والحصري نفسه ضمنا) والجماهير العريضة الى مواقع العروبة كان يعود الى تعزز النزعة الشوفينية في السياسة العثمانية حيال العرب ، ولكنه يسعى ، في الوقت ذاته ، لتصوير انتشار النزعة القومية حصيلة لتطور الفكرة الذاتي ، «فالفكرة القومية تتمتع بقوة ذاتية ؛ انها تدفع الى العمل والكفاح ، عندما تدخل العقول وتستولي على النفوس ؛ انها من «الفكر القوّانية» idées-forces التي تحرك الهمم وتسيّر الجماهير ، وتدفع الناس الى البذل والتضحية عند الاقتضاء» [٣٤ ، ص ٢٦٠-٢٦١] .

ان الاعتبارات البراغماتية البحتة ، القائمة وراء هذا التفسير ، جلية للعيان ، فالاعتراف بموضوعية تأثير الظروف السياسية على تكوّن لون معين من النزعة القومية كايديولوجية للنضال التحرري كان لا بد أن يؤدي الى القول بحتمية الاتجاهات الاقليمية في الحركة القومية العربية . ولذا فان الحصري — رغم ربطه الاقليمية بتجزئة العالم العربي — يعوّل على «الاتجاه الثابت في تاريخ نشوء فكرة القوميات» [٣٤ ، ص ٢٦٠] ، فيتنبأ بانتصار «فكرة القومية العربية العامة» . ولمزيد من الاقناع يدعم فيلسوف العروبة نبوءته هذه بالاحالة الى «نزعة عامة» أخرى في التاريخ العالمي (تفعل على صعيد تطور الأمم المتقدمة) — نحو «التكتلات الكبيرة ؛ لأن التطورات التي حدثت في الحياة الاقتصادية وفي الوسائل الحربية ، صارت تحمل الأمم على التكتل ولو كانت متباينة اللغة والتاريخ والتقاليد . . . فليس من المعقول أن تترك شعوب الأمة الواحدة منفصلة ومتفرقة» [٣٤ ، ص ٢٦١] .

وفي ضوء هذا العرض كله يمكن القول أن المبدأ التقدمي في أساسه ، مبدأ النظر الى التاريخ العربي من زاوية النزعات الأساسية للتطور العالمي ، ومقارنته بالحركات الجارية في البلدان الاخرى ، يهدف ، عند الحصري ، الى تمثيل عمليات وهمية

بأخرى واقعية . ولذا فان النظرية الحصرية تتكشف عن سلسلة كاملة من التناقضات ، وذلك ، تحديدا ، عندما يعقد صاحبها مقارنات تاريخية . فيصعب التوفيق ، مثلا ، بين موضوعته النظرية فى الطبيعة المطلقة اللاتاريخية لـ«الروح القومية» وبين ما يطرحه ، فى مناقشاته وردوده ، من افكار حول تاريخية النزعة القومية ودورها التقدمى فى البلدان المتخلفة ، تنبع من فهمه لتكرر الاحداث والمراحل فى التاريخ العالمى . فهو يقول ردا على معارضيه ، الذين يرون «أن الفكرة القومية التقليدية ، المستندة الى اللغة والتاريخ ، انما هى من النظريات البالية التى تعود الى القرن الماضى» : «لا أرى مجالا للشك فى أن شعور أمة من الأمم بذاتيتها ، انما يتم عندما تصل الامة الى درجة من النضوج السياسى والاجتماعى . . . وذلك لا يحدث فى جميع الشعوب فى وقت واحد»[٤٢ ، ص ٣٦٦] . والحصرى ، الذى يذهب الى أن الفكرة القومية فى اوروبا «لم يبق أمامها أى مجال لعمل آخر» [١٩ ، ج ١ ، ص ٧١] ، يؤكد أن هذه الفكرة عظيمة الاهمية بالنسبة لبلدان «متأخرة فى حضارتها ، متفرقة فى سياستها ، مترددة فى وطنيتها ، استيقظت من سبات عميق فى عهد قريب» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٥٣] .

ان الحصرى يبالغ فى الجانب المعنوى من حركة التحرر الوطنى العربية ، ويعرض تاريخها بهدف ترويج «الروح القومية» ، ولكنه ، مع ذلك ، يرسم ، فى دراساته التاريخية ، لوحة ، صحيحة فى خطوطها العريضة ، لنشوء الوعى القومى عند المثقفين العرب ، ويكشف عن عوامل نموه وانتشاره . ونحن ، اذ ننوّه بالطابع المتحيز لبعض استنتاجاته ، مما يعود جزئيا الى الاعتبارات السياسية العملية ، نؤكد على الجوانب الايجابية فى مؤلفاته التاريخية ، ولاسيما سعيه الدائب لربط نمو النزعة القومية العربية بتعزز التوجهات العلمانية الدنيوية .

الموقف من الدين والرابطة الاسلامية

جاء تصدى الحصرى لافكار الرابطة الاسلامية نتيجة منطقية لنظرته الى العلاقة بين الاسلام والقومية العربية . فالحصرى ،

الذى نفى كون الدين عاملا من عوامل تكوّن الأمة العربية ، وأنكر دوره فى تشكل الفكرة القومية العربية ، كان يرى الخطر ، الذى يحوق بالنضال فى سبيل الوحدة العربية وما يتطلب ذلك من «تجديد» جذرى للمجتمع ، من جراء تلك التيارات الفكرية التى تعتبر العامل الدينى (وحدة الدين) ، لا القومى ، اساسا حقا للوحدة ، والتى كانت تتسم ، كقاعدة عامة ، بطابع سلفى . ومن هنا جاء النقاش الحاد ، الذى خاضه مفكرنا مع انصار الرابطة الاسلامية التى اتخذت فى عدد من البلدان العربية أواخر العشرينات أكثر اشكالها رجعية ودمجت الشعارات المعادية للامبريالية بالدعوة الى العودة الى الماضى واحياء تقاليده .

وهنا ينبغى الأخذ بعين الاعتبار أن الحصرى يراعى ، فى نقده للرابطة الاسلامية ، تأثير الاسلام على الجماهير العربية العريضة . فهو يفسر معارضة دعاة الرابطة الاسلامية لفكرة القومية العربية بكونهم «لم يتفهموا» الفرق فى طبيعة شكلى الوحدة هذين . فاذا كانت الوحدة القومية ذات طابع سياسى ، فان الاسلام ، عنده ، لا يمكن أن يضمن ارتباطا سياسيا وطيدا ؛ فهو لا يولد الا وحدة معنوية ، ولذا فان فكرة الاعتماد عليه فى بناء الدولة فكرة غير واقعية . «فيجب أن يلاحظ الجميع أن الاخوة الاسلامية شىء ، والاتحاد الاسلامى والسياسة الاسلامية شىء آخر» [٣٨ ، ص ١٠٨] . وفى سياق التدليل على رأيه هذا ، يلتفت الحصرى الى تركة جمال الدين الافغانى ، فيدحض الرأى الشائع عنه بأنه كان يدعو الى توحيد البلاد الاسلامية تحت راية دولة واحدة . ويورد الحصرى ، بهذا الصدد [٣١ ، ص ٢٠٩-٢١٠] ، مقتطفات من كتابات جرجى زيدان [١٤٢ ، ج٢ ، ص ٦١] ومقالة الدكتور عبد اللطيف حمزة فى مجلة «الاهرام» (٣١-٥-١٩٥٦) .

ويخلص الحصرى من دراسته لمقالات الافغانى فى «العروة الوثقى» الى القول «أن ما يطلبه الافغانى لا يتعدى حدود التعارف ، والتعاضد والاتفاق ، وتبادل السفراء» ، وان مقالاته «تستنهض همم الشرقيين عموما ، والمسلمين خصوصا ، للتخلص من الحكم الاجنبى . . . ولطرد الانجليز من مصر ومن الهند ، ولكنها لا تدعو الى «اتحاد» بين الدول الاسلامية» [٣١ ، ص ٢١٥] . ويذكر الحصرى أن الشيخ رشيد رضا ، الذى كان من أخص تلاميذ الامام محمد

عبده ، قد توقف مفصلا فى كتابه «تاريخ الامام محمد عبده» لدحض الرأى المشهور عن الافغانى حول جمع المسلمين فى دولة واحدة [٣١ ، ص ٢١٦] . وعلى هذا النحو سيسير الحصرى بقارئه نحو فكرة أن شعار الجامعة الاسلامية ، الذى رفعه الافغانى فى مواجهة السياسة الامبريالية للدول الكبرى ، صار يستخدم من طرف دعاة الرابطة الاسلامية الخاليين لعرقلة توحيد الأمة العربية ، الضرورى للتصدى لتلك السياسة بالذات .

ويشن الحصرى (عام ١٩٣٨) نقدا عنيفا على موقف دعاة الرابطة الاسلامية ، وذلك بمناسبة تصريحات المفتى محمد مصطفى المراغى ، شيخ الجامع الأزهر ، التى يقول فيها : «ليس لى رأى فى الوحدة العربية . . . لا اشتغل بها . . . لست من أنصارها ، ولا من أعدائها» [٢٠ ، ص ١٦٧] . وقد ردّ الحصرى على هذا فى حديث نشر فى جريدة «الاستقلال» البغدادية ، وكان له صدى واسع فى اوساط الرأى العام ، يتساءل فيه على نحو لا يخلو من التهكم : «لو نقل لى ناقل هذه الكلمات ، دون أن يذكر لى اسم قائلها . . . لما ترددت فى الحكم بأنه من منتسبى أمة من الأمم الكثيرة التى تعيش بعيدة عن العالم العربى الفسيح — من السويد الى الترنسفال ، ومن التبت الى الاسكا . . . ولهذا السبب ، دهشت دهشة كبيرة ، عندما رأيت أن هذه كلمات . . . الشيخ المشهور ، الذى يرأس أقدم المعاهد العلمية القائمة فى البلاد العربية» [٢٠ ، ص ١٦٨] .

ويؤكد الحصرى أن هذا الموقف «الحيادى» الذى يقفه دعاة الرابطة الاسلامية حيال الوحدة العربية ، يجعلهم فى مواقع العداء لمصالح الأمة العربية . فهم ، بنفيهم العصبية الجنسية وبتأييدهم للعصبية الدينية ، انما يسهمون فى تعميق النزاع التقليدى بين المسلمين والمسيحيين ، كما وبين الطوائف الاخرى . وينوه فيلسوف العروبة بلامنطقية هذا الموقف فيقول : «كيف يمكن لأحد أن يأمل بتكوين وحدة من البلاد الاسلامية التى تتكلم بلغات مختلفة ، دون تكوين وحدة من البلاد التى تتكلم بلغة واحدة ، ولاسيما التى تتكلم بلغة القرآن ؟ . . . انى اعتقد بأن الذين يتجهون بتفكيرهم الى الوحدة التى يتطلبها القرآن . . . لا يستطيعون أن يهملوا الوحدة العربية ، دون أن يناقضوا أنفسهم ،

فيترتب عليهم أن يشتغلوا بالوحدة العربية ، في سبيل الديانة الاسلامية ، ان لم يكن في سبيل العزة القومية» [٢٠ ، ص ١٦٩-١٧٠] .

ويولى الحصرى أهمية كبيرة لرد تهمة «اللادينية» الموجهة الى القوميين (انظر ، مثلا [٣٨ ، ص ١٧٩]) ، وينتقد ، في الوقت ذاته ، الآراء التي تقرن الرابطة العربية بالرابطة الاسلامية ، والتي راجت خصوصا في مصر ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية . وهو يتوقف مفصلا لتبيان الفوارق الجذرية بين فكرتي الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، وذلك في معرض ردّه على الدكتور طه حسين . فيذكر الحصرى سنة ١٩٣٩ أن الخلط بين الفكرتين يصب في طاحونة الاستراتيجية الامبريالية ، التي لا يتورع أصحابها عن الصاق تهمة «التعصب الديني» بكافة الحركات الوطنية والقومية ، وذلك لتعبئة الرأى العام الاوروبي باتجاه تبرير سياسة الغزو الاستعماري [٢٠ ، ص ١٣٧] .

ثم يقول الحصرى أن طه حسين يخطىء أشد الخطأ حين يرى أن الفوارق بين الدعوة العربية والدعوة الاسلامية فوارق «شكلية محضة» ، ويأخذ عليه القصور في فهم المضمون الجديد ، الذي تنطوى عليه القومية العربية . وهو يؤكد ، بهذا الصدد ، على أنه ، شيمة غيره من المثقفين العرب القوميين ، ينظر الى مشكلة الوحدة العربية بمعزل تام عن قضية «الجامعة الاسلامية» أو «الخلافة الاسلامية» وعلى قناعته بأن فكرة «الخلافة» تلحق الضرر بقضية الوحدة العربية وتحول دون تعاون البلدان الاسلامية [٢٠ ، ص ١٣٧-١٣٨] .

وكان مثل هذا التصريح عام ١٩٣٩ جريئا بما فيه الكفاية ، ويتناقض مع آراء القوميين المصريين ، الذين بدأوا ينشطون في البلاد بمناسبة تطلعات الملك فؤاد ، ومن بعده فاروق ، الى تنصيب نفسه خليفة للعرب . وكانت الدعوة العربية في أذهان هؤلاء تتشابك ، على الأغلب ، مع الدعوة الاسلامية .

وأكد الحصرى أن من المهم ايضا ، من الزاوية الدعائية ، تبيان أنه ليس ثمة تلازم منطقة بين الوحدة الاسلامية وبين حركة الاصلاح الديني ، التي كانت افكارها جد رائجة في بعض دوائر الانتلجنسيا العربية . وفي ذلك يقول : «ان الدعوة الى الجامعة

العربية الاسلامية شيء ، والدعوة الى الاصلاح الديني شيء آخر . . . فاني عرفت المئات والمئات من القائلين بالوحدة الاسلامية ، ولكنني قلما صادفت بينهم من يسلم بمبدأ الاصلاح الديني في عدم خضوع العقل لسلطان غير سلطان البرهان» [٣٨ ، ص ١٨٠] .. ويؤكد الحصري ، في الوقت ذاته ، على أن الكثير من القوميين المتحمسين ، وهو بينهم ، يؤيدون فكرة الاصلاح الديني .

ولم تقتصر المجابهة الفكرية بين الحصري ودعاة الوحدة الاسلامية على فترة ما بين الحربين . فاستمرار هذا الصراع في الخمسينات يبين على نزعة قوية لربط السياسة الداخلية والخارجية لعدد من البلدان العربية بالاسلام . ومن هنا راح الحصري ، الذي يعترف بأن افكار الجامعة الاسلامية واسعة الانتشار في صفوف الانتلجنسيا المصرية ، يبين ، من جديد ، عقم الحركات الدولية القائمة على الدوافع الدينية . يقول الحصري : «ولو تركنا جانبا الديار الاسلامية البعيدة عن مصر – مثل اندونيسيا والباكستان – وحصرنا ميدان النظر والبحث في الأمم الاسلامية المتقاربة المتاخمة بعضها لبعض – مثل العرب والترك والفرس – وجدنا انها ايضا اختلفت في الماضي ، ولا تزال تختلف في الحاضر ، في الأمور الثقافية وفي الاتجاهات السياسية . . . ان نظرة واحدة الى ما حدث في البلاد التي تقطنها هذه الأمم الثلاث ، منذ بداية القرن الحاضر ، تكفي لتقدير مدى هذا الاختلاف» [٣٨ ، ص ١٠٧–١٠٨] . ويسوق الحصري ميثاق سعد آباد ، الذي عقد عام ١٩٣٧ بين تركيا وايران والعراق وافغانستان ، مثالا على صحة القول بأن وحدة الدين لا يمكن أن تكون أداة فعالة للتعاون الدولي ، فهي لا تقتضي وحدة النهج السياسي : ان هذا الميثاق «بقي حبرا على ورق ، ولم يظهر له أي أثر فعال في الأمور السياسية» ؛ وبالمقابل ، صارت الكتلة الافريقية الآسيوية ، التي تضم دولا اسلامية وغير اسلامية ، قوة دولية لا بأس بها [٣٨ ، ص ١٠٨] .

ونظرا لارتباط تأثير أفكار الوحدة الاسلامية بتأثير العامل الديني في وعي عامة الشعب كان الحصري يرى في ارساء أسس المدارس العلمانية المهمة الرئيسية لنشاطه العملي . وقد سعى ، وهو يتخذ التدابير والاجراءات على هذا الطريق ، لئلا يترك حجة

لاتهامه بالالحاد من طرف جماعة السلفيين المتعصبين . فأثناء عمله فى ادارة نظام التعليم العراقى استخدم الشعار ، الذى صار دارجا فى الاوساط الاجتماعية آنذاك ، حول اختلاف ميدانى الدين والعلم ، واعتمد عليه فى توسيع اطار تدريس العلوم الطبيعية فى العراق ورفع مستواه . وقد أمكن له ، خلال العشرين عاما من العمل الدائب ، التوصل الى نتائج بينة باتجاه علمنة تفكير الانتلجنسيا العراقية الفتية . ولكن خصوم الحصرى الفكريين لم تفتهم هذه التحولات فى أمزجة الشبيبة . ومن ذلك أن الشيخ محمد رضا الشبيبى ، الذى شغل مرارا منصب وزير التعليم بالعراق ما بين الحربين ، قد نشر عام ١٩٤٥ بصحيفة «الزمان» البغدادية سلسلة من المقالات ، يشن فيه حملة عنيفة على «منهج ساطع الحصرى» . وقد ذهب الشبيبى هنا الى أن مبدأ الحصرى فى «الاعتماد على الأبحاث العلمية» قد أدى الى تأخر فى «التربية الروحية» لدى الشبيبة ، انعكس فى اهمالهم لـ«الثقافة الشعبية» و«العادات الشرقية» ، و«العلوم الاسلامية» خاصة [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٠-٤٤٢] .

ويطرح الحصرى السؤال التالى ردا على الشبيبى : «هل يعتقد (الشبيبى) أن كل العادات الشرقية حسنة يجب التمسك بها ؟ أفلا يسلّم أن بين تلك العادات ، ما هى سيئة ، يجب نبذها ، والعمل للتخلص منها» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٣] . ترى هل يحق اتهام الشباب بالاستخفاف بـ«العلوم الاسلامية» اذا كانوا يرون أن ثمة امورا بالية حقا فى الكتب المنسوبة الى «العلوم الاسلامية» ؟ وكمثال على ذلك يورد الحصرى أبحاث كتب الفقه حول «دية الأصابع» . ويلاحظ الحصرى أن الابحاث ، المتعلقة بكمية الابل التى تقدم دية لهذا الاصبع أو ذاك ، من أصابع اليد أو الرجل ، الرجال أو النساء ، قد مضى شأنها وانقضى زمانها ، ويصعب أخذها على محمل الجد [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٣] .

ولكن مما له دلالته هنا أن الحصرى يكتفى بمثال واحد ، يبين عبثية «العلوم الاسلامية» ، ليعنى بالدحض ، المستند الى الوثائق ، لما نسبه اليه الشبيبى من اهمال «دروس الديانة ، والتربية الدينية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٣٨] . وهو يورد ما قاله هذا من أن «الحصرى يؤثر التربية العلمية البحتة التى تقوم على أسس

من العلوم التجريبية المادية الحديثة ، كما كان يقاوم كل شكل ما سواها من أشكال التربية الروحية» ، ليأخذ على زميله السابق خلطه بين «العلمية» وبين «المادية» ، وربطه بين «الاعتماد على الابحاث العلمية» وبين «استبعاد الأمور الدينية من المناهج الدراسية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٣٨ ، ٤٤٠] . ويؤكد الحصرى ، فضلا عن ذلك ، «منفعة» العلم للدين : «ان اكبر وأشهر المعاهد والجمعيات الدينية القائمة فى مختلف انحاء العالم لم تهمل الابحاث العلمية ، بل – بعكس ذلك – صارت تستند الى الابحاث والتجارب العلمية فى تقدير افضل الطرائق فى التربية الريفية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٠] .

ومن كتب الفقه الاسلامى ، التى نوّه لتوه بأنها لا تستجيب لمطالب العصر ، راح الحصرى يستقى الحجج ، التى تؤيد وجهة نظره . ومن ذلك القول المأثور الشهير : «لا تقسروا اولادكم على . . . لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٤٤] .

لقد أبقى الحصرى على كمية الحصص المخصصة للدروس الدينية ، ولكنه عمل ، فى الوقت ذاته ، لاحداث تبدلات نوعية فى وجهة التعليم ومناهجه . فقد قام بجملة من الاجراءات ، الرامية الى تغيير وجهة الدروس الدينية ، بحيث تنصب على تربية الخصال الاخلاقية لدى التلاميذ . فمنهج التعليم الابتدائى ، الذى قرره الحصرى فى العراق عام ١٩٢٢ ، يذكر «ان الاحكام الدينية تتألف من اعتقادات وعبادات ومعاملات . والأخلاق قسم من المعاملات ، وهى أهم الأقسام – ولذلك يجب على المعلم ألا يقتصر على تعليم أقسام العبادات والمعاملات ، بل يعطى الأخلاق نصيبا من دروسه ، ويتوسع فيه خاصة بتحفيظ التلاميذ الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة الواردة فى الأخلاق ، ويفهمهم معناها» (نقلا عن [٣٢ ، ج ١ ، ص ٣٢٢]) . ولتسهيل توجيه الدروس الدينية فى هذا السبيل ، ونظرا لأن «الذين يقدّرون أهمية هذه التوجيهات ، ويستطيعون ان يعملوا بموجبها ، كانوا من النوادر جدا بين المعلمين القائمين بتدريس الدين فى المدارس الابتدائية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٣٢٢] ، فقد بدئ منذ عام ١٩٢٥ بتدريس كتاب «الاخلاق والواجبات» ، الذى كان قد وضعه الشيخ السورى عبد

القادر المغربى ، بتشويق من الحصرى اثناء عمله وزيرا للمعارف السورية بحكومة فيصل عام ١٩٢٠ .

وكان الحصرى يرى أن تدريس المواد الدينية على هذا النحو يجب أن يساعد فى التقارب بين مذهبى الجعفرية (الشيعة) والسنة . ففى مجابهة السياسة الانكليزية ، التى كانت ترمى الى تسعير الخلاف بين الطائفتين ، والتى ألحقت خسارة فادحة بالمصالح الوطنية ، اتخذ الحصرى عدة اجراءات ، تهدف الى «التوسع فى الاحكام المتفق عليها فى المذهبين ، وتأجيل تعليم الاحكام المختلف عليها الى الصفوف الاخيرة ، او الى المدارس الثانوية» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٣٢٦] . وفى اطار هذه الاجراءات كان تقرير تدريس كتاب «توحيد أهل التوحيد» ، الذى وضعه (بمبادرة من الحصرى) وزير المعارف العراقية السابق هبة الله الشهرستانى ، وذلك فى الصفوف الاخيرة من المدارس الابتدائية فى العام الدراسى ١٩٢٢–١٩٢٣ .

ومن الخطوات الجدية الاخرى على طريق التخفيف من حدة التناقضات المذهبية بين السنة والشيعة كانت اقامة الكلية الدينية بجامعة آل البيت ، التى كانت أول معهد متخصص فى العراق ، يدرس فيه معا ابناء المذهبين . وقد تمكن الحصرى ، بتأييد من الملك فيصل الاول الذى كان يولى الكلية المذكورة عناية خاصة ، من ادخال تدريس الحقائق الاساسية للعلوم العصرية فيها ، وذلك ، كما يقول ، ليكون الطلاب «بعيدين عن التعصب الطائفى مع تشبعهم بروح الديانة الاسلامية الغراء» [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٢٠] .

كما وتجدر الاشارة الى أهمية الاجراءات ، التى تمت باشراف الحصرى ، والتى كانت ترمى الى التوحيد والتأميم التدريجى للمدارس ، التابعة للطوائف الشيعية والمسيحية واليهودية ، مما كان يتناقض تماما مع توجهات الادارة الانكليزية الساعية الى تفريع المدارس وفقا للانتماءات الدينية والعرقية [٣٢ ، ج ١ ، ص ٣٤١] .

وهكذا كانت سياسة الحصرى العملية حيال الدين ، اثناء اقامته فى العراق ، تتميز بالحذر الشديد . ومع ذلك ، ينم هذا الحذر عن موقف علمانى مبدئى من الدين كشكل سائد من الوعى

الاجتماعى ، وعن تفهم عميق لخطر القرارات الجذرية غير المتروية فى هذا المضمار .

ويتوقف الحصرى مفصلا عند مسألة السياسة حيال الديـــن بمناسبة نقده لكتاب الدكتور جمال حمدان ، استاذ الجغرافيا فـــى جامعة القاهرة – «دراسات فى العالم العربى» (١٩٥٨) . فهو يعيب على المؤلف كونه يتحدث عن «الاقليات الدينية» (والتسمية لجمال حمدان) حديثا ، بعيدا عن اللباقة والاحترام . فعندما يذكر «الطوائف والمذاهب الاسلامية المختلفة ، كالشيعة والدروز والعلويين» يقول : ان ذلك «فى حقيقة الأمر ليس الا جمودا دينيا ، تحجر فى بيئات محلية جبلية منعزلة» (نقلا عن [٤١ ، ص ٢٦٦-٢٦٧]) . أما الحصرى فيرفض رفضا قاطعا مثل هذا الطرح للمسألة ، فيقول : «وغنى عن البيان أن امثال هذه الأقوال تنافى مقتضيات السياسة القومية الرشيدة ، لأن اولى قواعد السياسة المذكورة يجب أن تكون احترام جميع الاديان والمذاهب القائمة فى البلاد ، وتجنب كل ما يجرح عواطف معتنقيها ومشاعرهم الخاصة» [٤٢ ، ص ٢٧٧] .

ان الحصرى ، الذى يربط تدين عامة الشعب بحالة المجتمع العربى ، كان يدرك جيدا أن الاخلال بمبدأ حريـــة العقيدة ، وبالمساواة بين كافة الطوائف الدينية ، من شأنه أن يؤجـــج مختلف النزاعات الدينية ، التى ظهرت تاريخيا فى العالم العربى ، وأن يكون عائقا جديا فى سبيل التوحيد القومى . وبالاتفاق مـــع ايمانه بأن حالة المجتمع يمكن تغييرها بتنوير الأمة كان فيلسوف العروبة يفترض أن نشر المعارف العلمية فى أوساط الجماهير هو الاداة الرئيسية لتبديد الاوهام الغيبية المترسخة . ومن هنـــا جاء ارساؤه لأسس المدرسة العلمانية فى العراق خطوة نحـــو تحقيق هذا الهدف .

وينبغى أن نسجل للحصرى تفهمه للأهمية ، التى يكتسبها – فى ظل تدين الجماهير – التصدى لاستخدام الديـــن لأغراض رجعية . فقد قيّم شعارات الوحدة الاسلامية ، التى طرحت فى الثلاثينات من قبل الدوائر المحافظة والرجعية وحظيت بتأييد جماعة من المثقفين العرب ، بأنها محاولة لاستغلال جهل العامة بهدف وقف مسيرة الأمة العربية نحو التقدم . ولقد تصدى الحصرى لدعاة

الوحدة الاسلامية فى فترة ، شهدت رواج هذا التيار فى أشد صوره رجعية ، فأسهم بقسط كبير سواء فى النضال ضده ، أو فى تعميق الاتجاه التقدمى فى الفكر القومى العربى .

لقد جاء فهم الحصرى للحركة القومية العربية على أنها حركة سياسية بطبيعتها ، وبالتالى غير مرتبطة بالدور الاساسى للعامل الدينى ، انجازا هاما للفكر الاجتماعى العربى ، ساعد على توطيد المنحى العلمانى فى مسيرة العرب نحو وحدتهم القومية .

الوحدة العربية والنزعات الأقليمية

يشغل الرد على طروحات منظرى النزعات الاقليمية وانصارها مكانة كبيرة فى اعمال الحصرى المكرسة للوحدة العربية . وقد عبّر فيلسوف العروبة خير تعبير عن موقفه من مشكلة الاقليمية والوحدة العربية فى تلك النبذات ، التى تتكرر فى العديد من مجموعاته بعنوان : «حقائق ، يجب أن نعرفها حق المعرفة ونؤمن بها أشد الايمان» :

«ان كل من ينتسب الى البلاد العربية ويتكلم باللغة العربية ، هو عربى . . . مهما كان اسم الدولة التى يحمل جنسيتها وتابعيتها بصورة رسمية . ومهما كانت الديانة التى يدين بها ، والمذهب الذى ينتمى اليه . . .

والفروق والاختلافات التى تشاهد الآن بين الدول العربية ، — من حيث النظم الادارية والتشريعية والاقتصادية والاتجاهات السياسية . . . — انما هى — بأجمعها — من مواريث عهود الاحتلال .

والحدود الفاصلة بين الدول العربية ايضا لم تتقرر وفق مصالح البلاد وسكانها ، وانما تقررت بعد المساومات والمناورات الطويلة التى جرت بين الدول المستعمرة ، ضمانا لمصالحها هى» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٩٠–١٩٢] .

ولذا «يترتب على كل عربى أن يعلم ذلك العلم اليقين ، فيسعى الى تطهير نفسه من رواسب النزعات الاقليمية التى ولدتها وخلفتها عهود الانحطاط والاستعمار ؛ وعليه أن ينظر الى تلك الحدود نظرته الى الاسلاك الشائكة التى تحيط بالمعتقلات ، فيجعل

امنيته القصوى ، ومثله الاعلى : ازالة تلك الحدود من الاراضي ومن النفوس ، لتوحيد البلاد العربية ، تحت ظلال راية العروبـــة الشاملة» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٩٣] .

ان الحصرى ، الذى كان يعتبر الفوارق بين الدول العربية فوارق «سطحية» و«عرضية» [٣٩ ، ص ١١] ، لم يعر ، حتى حادثـــة الانفصال عام ١٩٦١ ، اهتماما جديا للمسائل الناجمة عن هذه الاختلافات . فقد كان يركز ، فى ترويجه لافكار القومية العربية ، على تبيان العوامل ، التى كانت وراء تشكل هذه أو تلك من الدول العربية بعد الحرب العالمية الأولى ، وذلك بهدف اثبات أنها مجرد كيانات مصطنعة . ويعود هذا الموقف الى ايمـــان الحصرى بأن المصدر الاساسى للنزعات الاقليمية هو عدم معرفة العرب بالاسباب الرئيسية للوضع القائم [٤٢ ، ص ٢٣] . ولذا يتوقف الحصرى فى عدد من اعماله ، مثل «العروبة بين دعاتها ومعارضيها» و«العروبة اولا !» ، ليتتبع تاريخ اقامة بعض الدويلات العربية نتيجة لتقسيم الاراضي العربية بين المستعمرين الاوروبيين .

يبين الحصرى ، فى ضوء مثال الاردن ، أن المصالح الذاتية كانت أول ما اهتدت به الدول الغربية فى اعادة تفصيلهـــا للامبراطورية العثمانية السابقة . وهو يبسط تاريـــخ ميلاد الدويلات العربية الخمس على أراضي «الدولة العربية السورية» التى لفظت أنفاسها الاخيرة عقب يوم ميسلون عام ١٩٢١ (دولة دمشق ودولة حلب ودولة جبل الدروز ودولة جبل العلويين ، التى خضعت للانتداب الفرنسى ، ودولة شرق الاردن التى خضعـــت للانتداب البريطانى) ليؤكد انه حتى الدولة الوحيدة ، التى بقيت من هذه الدول الخمس - شرق الاردن - لم تكن ثمة خصائص - تاريخية أو جغرافية او اقتصادية - تستلزم بقاءها منفصلة عن سائر البلاد العربية . على العكس ، ففى العهد العثمانى ، وحتى عام ١٩١٨ ، كان شرق الاردن متصرفية تابعة لولاية دمشق ، فى حين كانت دولة حلب من ارقى الولايات العثمانيـــة . وينوه الحصرى بالدور الحاسم الذى لعبه الاستعمار البريطانى فى انشاء هذه الدولة ، ذات الموقع الاستراتيجى الهام . ومما ساعد الامبريالية على تحقيق هدفها هذا كان ، كما يقول الحصرى ، فقر الاردن وتخلفه الاقتصادى والثقافى ، وخاصة قلة المثقفين القوميين ، الذين كان

من شأنهم أن يتزعموا النضال لاعادة توحيد البلاد مع سورية ، قياسا على ما حدث في الدويلات الاخرى [٣٨ ، ص ١٨-٢٧] .

ومما له دلالته أن الحصرى يذكر «قلة المتعلمين» في عداد العوامل التي سهلت تغلغل البريطانيين في الاردن «لان الجهل المخيم على البلاد كان يفسح أمام حكومة شرق الاردن مجالا واسعا . . . لتعمل ما يشاؤه البريطانيون . . . دون أن تخشى حدوث ثورة ، أو قيام معارضة تستحق الاهتمام» [٣٨ ، ص ٢٧] .

وعلى العموم يبني الحصرى دعايته للوحدة على تأكيد الطابع «المصطنع» ، «غير الطبيعي» ، لاستمرار تفرق الدول العربية بعد حصولها على الاستقلال السياسي : «ما أغربنا ! اننا ثرنا على الانكليز ، ثرنا على الفرنسيين . . . ولكننا ، عندما تحررنا من نير هؤلاء ، أخذنا نستقدس الحدود التي كانوا أقاموها في بلادنا ، بعد أن قطعوا أوصالها . .» [٣٨ ، ص ٧] .

ويجهد الحصرى ، في الوقت ذاته ، لتبيان الضرر الفادح الذى تلحقه التيارات الاقليمية بالمصالح الحيوية للبلدان العربية ، فالدول الاجنبية ترى فيها «مجالا واسعا للقيام بالدسائس والدعايات . . . وتعمل لاذكاء نيران الخلاف بتقوية الاقليمية بشتى الوسائل والأساليب ، لتحول دون اتحاد الامة لتكوين دولة قوية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢١٥] .

وكان لا بد للحصرى ، وهو يتهم الدول الامبريالية بتشجيع النزعات الاقليمية ويتتبع عوامل رواجها في البلدان العربية ، أن يبين الارضية ، التي تنمو فيها «بذور الاقليمية» . ولكن حل هذه المهمة قاد مفكرنا الى الوقوع ، مرة اخرى ، في تناقض مع مبدئه النظرى فيما يخص «الرابطة المعنوية» الكلية الجبروت بين ابناء الأمة الواحدة ، فراح يعترف بوجود جماعات في هذه الأمة ، تتطابق مصالحها - في المسألة المعنية - مع مصالح الدول الامبريالية : «فالنفعيون من أهل البلاد . . . لا يتأخرون عن استغلال هذه الاوضاع . فيسعى قسم منهم لتقوية الاقليمية ، تارة للاحتفاظ بالمنافع التي اكتسبها ، وطورا للحصول على منافع جديدة وتحقيق اطماع كبيرة . ويتخذ قسم منهم النزعة القومية مطية للوصول الى أهداف شخصية ، ويسىء الى سمعة الفكرة السامية التي يستغلها بهذه الصورة لغاياته النفعية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢١٥] .

ونحن نرى أنه لن يكون من المبالغة القول أن ممثلي البرجوازية المحلية يأتون في طليعة هؤلاء «النفعيين» في نظر الحصري ، وأنه وقف على اختلاف مواقف فئاتها من فكرة الوحدة العربية — سواء منها الفئات المتوجسة من منافسة برجوازية باقي الدول ، أو برجوازية البلدان العربية الأكثر تطورا ، التي ترفع شعارات العروبة لتغطية نزوعها نحو التوسع الاقتصادي في العالم العربي . وجدير بالذكر هنا أن الحصري ، وان كان ينطلق ، في فرزه لـ«النفعيين» وادانته لهم ، من معايير اخلاقية ، انما يربط في الحالة المعنية ، موقف هؤلاء اللاقومي بمصالحهم الاقتصادية .

وفي ضوء المؤشر الاقتصادي أيضا ينوّه الحصري بجماعة أخرى من خصوم الوحدة العربية : «ففي كل دولة يتكون طائفة من الزعماء والحكام والساسة . . . الذين ترتبط منافعهم ومطامعهم بالاوضاع السياسة القائمة ، فينزعون الى المحافظة على كيان الدولة ، ولا يرضون بزوال هذا الكيان ، داخل دولة موحدة» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢٤] . وهكذا يخلص مفكرنا ، من تتبعه لمواقف مختلف فئات المجتمع من قضية الوحدة ، الى القول بتطابق مصالح الجماعات ، التي كانت تسيطر في ميدان الاقتصاد وتمثل السلطة الحكومية (رغم أنه لم يدرك حق الادراك طابع العلاقات بينها ، والارتباط المباشر للنهج السياسي بالعلاقات الاقتصادية السائدة) .

ومما له دلالته أن الملاحظة المذكورة قد سجلها الحصري في اوائل الخمسينات ، حيث تفاقمت حدة التناقضات الطبقية في العالم العربي ، مما انعكس في أعمال مفكرنا أيضا . فاذا كان فيلسوف العروبة عقب الحرب العالمية الثانية يتحدث عن مثل هذه التناقضات على نحو متستر ، فانه ، في المرحلة الاخيرة من نشاطه ، وخاصة في الستينات ، يتوقف مفصلا عند دور الصراع الطبقي كعائق على طريق الوحدة العربية . ومن هذه الزاوية سيكون من المفيد المقارنة بين قولين له ، يفصل بينهما ربع قرن من الزمن .

في عام ١٩٤٨ يذكر الحصري ، في معرض الترحيب باقامة جامعة الدول العربية ، بوجود نزعتين في العالم العربي .

فأولى هاتين النزعتين تقدم في الانفصال الرسمي للحكومات

العربية ، وتأتى حصيلة الاعمال الامبريالية ، حيث تباعدت البلدان العربية بعضها عن الاخرى فى مجرى النضال ضد الاستعمار . ولكن نزعة الانفصال هذه ، التى كانت نتيجة عوامل خارجية ، تتعارض مع القرابة الروحية التى تجمع بين هذه البلدان عبر وحدة اللغة والتاريخ . وعلى هذه الارضية ظهرت النزعة الثانية ، نزعة التقارب العفوى بين الجماهير الشعبية العربية . فأدركت الحكومات هذه النزعة ، وراحت تتجه نحو التلاحم [٣٦ ، ص ١٠٠-١٠١] .

قال الحصرى هذا فى فترة ، كانت فكرة الوحدة العربية فيها أقرب الى الرمز المجرد . ولكن عندما باءت بالفشل محاولة تحقيقها - قيام الجمهورية العربية المتحدة - راح مفكرنا يؤكد أن السبب الأساسى فى تغير مواقف رجال الدولة السوريين من الوحدة هو «صدور قوانين التأميم ، وما نجم عن ذلك من اختلاف مصالح الرأسماليين» [٣٠ ، ص ٣٩] .

ان المعيار ، الذى يجب أن نهتدى به فى تقييمنا لنظرية الحصرى ، هو ، فى المقام الاول ، نشاطه العملى واهدافه العملية التى توخاها من ترويجه لمذهبه . فلنلتفت الى الوقائع . ان الحصرى ، الذى طرح الوحدة فى صيغ مجردة بما فيه الكفاية ، كاد يكون ، مع ذلك ، اول مفكر عربى ، أعلن فى اواسط الثلاثينات عن دور مصر القيادى فى حركة التحرر الوطنى العربية . ففى جو ، كانت فيه الانتلجنسيا المصرية غارقة فى مشكلات بلادها الملموسة ، وكانت الفرعونية التيار الفكرى الغالب فى صفوفها [١٠٦ ، ص ٢٣٥-٢٣٧] ، وكان الوحدويون فى سورية والعراق يقصرون مشاريعهم الوحدوية على المشرق العربى [١٠٦ ، ص ٣١٣-٣١٦] ، جاءت فكرة عروبة مصر أشبه بمفاجأة بالنسبة للكثيرين . ان تأكيد الحصرى على دور مصر - أكثر البلدان العربية تقدما فى ذلك الحين - فى مسيرة العرب القومية وثيق الارتباط بقناعته «بأن الفكرة القومية يجب أن تكون مقترنة بالنزعة التقدمية ، ويجب أن تتجرد عن كل أنواع النزعات الرجعية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٣٠٠] ، بمعاداته للاتحاد على أسس اقطاعية ملكية [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٩٨] .

وكتب الحصرى فى مقالة «دور مصر فى النهضة القومية العربية» ، التى نشرت للمرة الأولى فى جريدة «البلاد» البغدادية فى

١٩ نيسان (ابريل) عام ١٩٣٦ ، ومن ثم أعيد نشرها مرارا في الصحافة المصرية : «لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في انهاض القومية العربية . لأنها تقع في مركز البلاد العربية ، بين القسمين الافريقي والآسيوي منها ، كما أنها تكون أكبر كتلة من الكتل التي انقسم اليها العالم العربي بحكم السياسة والظروف . وهذه الكتلة قد أخذت حظا أوفر من غيرها من الحضارة العالمية الحديثة ، وأصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة في البلاد العربية ، وهي أغنى هذه البلاد بأجمعها ، كما أنها أقدمها في تشكيلات الدول المصرية وأقواها في الآداب وأرقاها في الفصاحة . . . ولهذا السبب نجد أن جميع الذين حملوا الايمان القومي في نفوسهم ، وعملوا في سبيل انماء روح القومية في جميع البلاد العربية ، وجهوا وجوههم شطر مصر وانتظروا منها الحركات والأعمال التي تضمن النصر في هذا السبيل» [٢٠ ، ص ١٤١-١٤٢] .

ويؤكد الحصري أن انعزال مصر عن باقي البلاد العربية كان نتيجة ظروف تاريخية معينة ، ليعترف بأن مصر لا تزال بعيدة عن فكرة العروبة ، وبأن اغلبية المثقفين فيها «توقفوا عند نوع من الرابطة ، تؤلف جسر انتقال من مرحلة «الرابطة الاسلامية العامة» الى مرحلة «الرابطة العربية القومية» . ولكن فيلسوف العروبة لا يشك في أن مصر «ستشترك في الحركة العربية ، وستزيدها قوة ونشاطا» . ويختتم مفكرنا مقالته بالقول : «انني كنت من المؤمنين بكل ذلك من زمن طويل ، ولم أقنط من انتشار فكرة القومية في مصر في يوم من الأيام» [٢٠ ، ص ١٤٣] (ومن البديهي أن «الرابطة الشرقية» ، التي تقوم على مبدأ أوسع من الوحدة الاسلامية ، لا يمكن أن تصنف بأنها مرحلة «انتقالية» الا بمعنى أن العامل الديني لا يلعب الدور الحاسم فيها ، وفي ضوء الأخذ بعين الاعتبار فهم الحصري للقومية العربية على أنها تيار علماني بحت) .

ويعلق الحصري الآمال على تنامي المشاعر المعادية للامبريالية ونهوض الحركة الجماهيرية في البلاد : «يسرني جدا أن أرى هذه السنة في مصر اختمارا اجتماعيا عميقا ، يدفعها نحو الفكرة العربية بقوة شديدة ، ويجعلها تشعر بواجبها الطبيعي ورسالتها القومية

شعورا واضحا» [٢٠ ، ص ١٤٤] . وجدير بالذكر أن الحصرى يربط نهوض العروبة ، فى هذا المقتطف ، بالاختمار «الاجتماعى العميق» ، بجماهير الشعب ، وذلك على النقيض ، مثلا ، من الفرعونية ، التى كانت محدودة عموما بالاوساط المثقفة . ولكن هذه الفكرة حول العمق الاجتماعى لا تندرج تمام الاندراج فى التوجه العام لكتابات الحصرى فى تلك الفترة ، فقد كان يؤكد فيها دوما على دور مثقفى الأمة بوصفهم حملة افكار القومية العربية والمروجين لها .

وبدءا من الثلاثينات دخل الحصرى ، الذى راح يروج لآرائه القومية من خلال الصحافة ، فى نقاش مع أبرز دعاة الفرعونية بين رجال الفكر والأدب فى مصر . وقد كان لمقالاته ، التى ردّ فيها على الاديب طه حسين ، وقع خاص فى العالم العربى . ينتقد الحصرى طه حسين لقوله «ان الفرعونية متأصلة فى نفوس المصريين» [٢٠ ، ص ٩٦] ، وأن على مصر ، بأصالتها الفرعونية ، ألاّ تذوب فى المحيط العربى ، وأن تحافظ على هذه الأصالة [٢٠ ، ص ١١٧] . يتوقف الحصرى عند حديث طه حسين مع ممثلى الشبيبة العربية ، والذى نشر نصه عام ١٩٣٨ فى مجلة «المكشوف» البيروتية ، فينكر أن تكون مصر والعروبة على طرفى نقيض ، ويهاجم الفرعونية ، بتعويلها على حضارة ميتة ، ولىّ عهدها ، ويؤكد أن الوحدة العربية لا تعنى تخلى مصر عن أصالتها ، وأن أبا الهول والاهرامات من آثار الماضى التاريخية ، فلا تصلح لأن تكون رموزا للمستقبل [٢٠ ، ص ١١٩-١٢٣] .

وفى المقالات ، المكرسة لانتقاد كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة فى مصر» ، والمنشورة فى مجلة «الرسالة» القاهرية عام ١٩٣٩ ، يفضح الحصرى رجعية النزعة الفرعونية ، التى يصوّرها دعاتها حصيلة الجمع بين ثقافات عديدة راقية (وبينها البيزنطية والرومانية والمتوسطية) ، ويطرحونها فى مجابهة العروبة كنتاج لثقافة أدنى مستوى [٢٠ ، ص ١٣٦-١٣٧] .

واذا كان نقاش الحصرى مع المفكرين المصريين بين الحربين العالميتين يدور ، فى معظمه ، حول قضايا نظرية ، فانه بعد ثورة ١٩٥٢ ، التى عقد عليها فيلسوف العروبة آماله فى تحقيق الوحدة ، صار ينظر الى ترويج أفكار العروبة فى مصر على أنه مهمة سياسية

ملحة . ولذا فان التصدى للتيارات ، المناهضة لتقارب مصر مع باقى البلاد العربية ، صار يشغل مكانة محورية فى أعمـــال الحصرى . فهو يكرس لذلك جل مجموعته «العروبة أولا !» ، حيث ينتقد آراء انصار الاقليمية المصرية ، المطروحة بمناسبة المناقشة الدائرة حول شخصية المصريين .

وقد شارك فى المناقشة ، التى نظمتها مجلـــة «المصوّر» القاهرية عام ١٩٥٣ ، وغطت اخبارها الصحف الاخرى ، عدد مــن رجال السياسة والوجوه الاجتماعية بمصر . وجاءت آراء هؤلاء لتعكس موضوعيا تفتيش مصر عن حلفاء فى النضال من اجـــل الاستقلال الاقتصادى واقامة مجتمع عصرى ، ولتبين ، فى الوقت ذاته ، انعدام الوضوح حيال محاور هذا التفتيش . وقد افتتح المناقشة الكاتب والوزير فتحى رضوان بمقالة نشرها فى جريدة «اخبار اليوم» (١٩٥٣/٣/٢١) بعنوان «من أنا . . ومن أنت ؟» ، يتساءل فيهـا «من هم المصريـــون ؟ ، أعرب ؟ أم مسلمون ؟ أم افريقيون ؟ أم من أهل البحر الابيض المتوسط ؟ ام اوروبيون ؟» (نقلا عن [٣٨ ، ص ٧٧-٧٩]) .

وينوّه الحصرى بأن للمشكلة التى طرحها فتحى رضوان اهمية سياسية كبيرة بالنسبة لمصر ، وللعالم العربى ككل ، فيبدأ بتفنيد الرأى القائل بـ «افريقية» مصر والداعى الى التوجه نحو الرابطـــة الافريقية . وهو يؤكد ، بهذا الصدد ، أن الانتساب الى قارة مــن القارات لم يكوّن «رابطة سياسية» فى دور من أدوار التاريخ ، فى حين يعرف التاريخ أمثلة كثيرة على ظهـور دول ، تتعدى حدودها القارة الواحدة ، وذلك كالامبراطورية الرومانية والدولـة البيزنطية والخلافة الاموية والسلطنة العثمانية . ويمكن قول الشىء ذاته عن الثقافة : فلا توجد ثقافة آسيوية واحدة أو ثقافة افريقية واحدة [٣٨ ، ص ٩٣] ، فى حين أن وجود ثقافة عربية عامة أمـــر لا شك فيه ، كما لا شك فى أن مصر تجد قريبة بثقافتها من باقى العالم العربى .

وعلى نحو مماثل يتضح ، فى نظر الحصرى ، تهافت القــول بانتماء مصر الى «رابطة البحر الابيض المتوسط» ، وذلك نظرا لما بين بلدان حوض هذا البحر من فوارق اقتصادية واجتماعيـــة وتاريخية وثقافية .. ويتتبع فيلسوف العروبة منشأ هذه الفكرة ،

ليؤكد أنها من اختراع كتاب فرنسا وساستها ، بغية ادامة حكمهم على المغرب العربى وبسط سيطرتهم على بلاد الشام [٣٨ ، ص ٩٦-٩٩] .

ويتوقف الحصرى مفصلا عند افكار الرابطة الاسلامية ، كونها – كما يعترف هو نفسه – أهم وأقوى من الرابطتين المذكورتين ، فهى «رابطة معنوية ، تستمد قوتها من العواطف الدينية» [٣٨ ، ص ١٠٠] . ولكن من غير المجدى أن تبنى مصر سياستها ، الداخلية أو الخارجية ، على أساس «العواطف الدينية» . ففى البلاد يعيش ما يقرب من مليون ونصف مليون نسمة من الاقباط المسيحيين ، الذين لهم ما للمسلمين من حقوق ، وعليهم ما على المسلمين من واجبات تجاه الدولة . ولذا فان الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم على الرابطة الدينية فى الشئون السياسية . كما ويؤكد الحصرى أن تطور حركة التحرر الوطنى فى مصر ، منذ ثورة ١٩١٩ ، تبين أن مصر قد خطت خطوات واسعة جدا فى سبيل ادراك هذه الحقيقة ، مما انعكس فى الكلمة المشهورة – «الدين لله والوطن للجميع» [٣٨ ، ص ١٠١] .

ويبرهن الحصرى على خطل الاعتماد على الرابطة الدينية فى سياسة مصر الخارجية ، فيقول : «يجب أن نلاحظ – قبل كل شيء – بأننا نعيش فى عصر انفصلت فيه العلائق السياسية عن العلائق الدينية ، واختلفت عنها اختلافا كليا ، منذ مدة طويلة» [٣٨ ، ص ١٠١] . وهو ينوّه هنا بأن القرون الماضية الاخيرة حافلة بالأمثلة ، التى تبين ان وحدة الدين لم تمنع نشوب الخصومات والحروب بين بعض الدول والشعوب ، كما أن اختلاف الدين لم يحل دون تحالف بعض الدول . ولذا كان من الخطأ – كما يقول – ما يتوهمه الكثيرون فى العالم العربى من أن الثورات التحررية التى قامت على السلطنة العثمانية ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، كانت تستهدف غايات دينية ، فقد كان يقوم فى صلبها النزوع نحو التوحيد القومى والاستقلال [٣٨ ، ص ١٠٢] . وعلى هذا النحو يسعى الحصرى لاثبات أنه فى الظروف المعاصرة ، لا يمكن لسياسة دولية ، قائمة على الدين ، أن تكون قابلة للحياة .

ان نقد الحصرى ، الموجه لخصوم القومية العربية ، كان

يعنى ، وبنفس القدر ، انصار الوحدة ، الذين يرون فيها اداة لتوسع مصر الاقتصادى فى البلدان العربيـة الادنى تطورا . وتدل أقوال الحصرى على أنه كان يعى جيدا خطر النزوع لاستخدام شعار الوحدة لمنافع انانية ضيقة ، وخاصة من طرف البرجوازية المصرية كطبقة سائدة .

وينبغى أن نربط بتصدى الحصرى لهذا النزوع ما طرأ عـلى فهمه لـ«الوحدة العربية» من تدقيق وملموسية ، وذلك فى ضوء الظروف الاقتصادية الاجتماعية المستجدة ، ولاسيما تعـزز الانشطار الطبقى فى المجتمع .

كانت البرجوازية تشغل المواقع القيادية فى المجتمع المصرى ، فقد رسخت مكانتها بفضل التطور السريع لصناعة البلاد ما بين الحربين ، حيث كانت مصر قاعدة الانكليز الرئيسية فى منطقة الشرق الاوسط . وبدءا من الثلاثينات ، عندما اقترح طلعت حرب ، مؤسس بنك «مصر» ، اقامة شبكة من فروعه فى البلدان العربية ، تعززت اطماع البرجوازية الكبيرة المصرية فى العالم العربى ، مما انعكس فى نهوض المد القومى . وكان من الطبيعى أن تتجلى هذه الأمزجة فى المناقشة المذكورة ، ذلك أن الانتلجنسيا هى الفئة «الاكثر وعيـا وحزما ودقة فى التعبير عن تطور المصالح الاقتصادية والتكتلات السياسية فى المجتمع كله» [٨ ، ص ٣٤٣] .

ومن ذلك أن عبد الرحمن عزام ، وهو أول أمين عام لجامعة الدول العربية ، قد رفع فى مداخلته الشعار التالى : «نحن مصريون أولا ، وعرب ثانيا ، ومسلمون ثالثا» ، وأردف ذلك : «بان مصر هى المدرسة الأولى للبشرية ، وان مصر فضلها الله عـلى العالمين» . ولكن مصر ، كما يقول ، لا يجوز أن تنعزل عن العالم العربى ، وخاصة عن سورية ، وذلك لاعتبارات أمنية دفاعية ، فضلا عن أن «الاستراتيجية الطبيعية» تقتضى أن تكون باقى البلدان العربية فى «الساحة الحيوية» لمصر ، وهو الأمر ، الذى تتطلبـه غاية اخرى لمصر ، بتركيزها على تطوير الصناعة : «وهذه الساحة الحيوية هى اخواننا الذين يفهموننا ويميزوننا عن غيرنا .. فنحن — اقتصاديا — فى حاجة الى البلاد العربية التى تثبت أنها اغنى بلاد العالم فى المواد الخام اللازمة لصناعتنا المستقبلة . كما أنهـا السوق الوحيدة لحياتنا المستقبلـة [٣٨ ، ص ١٢١— ١٢٢] .

وفضلا عن ذلك ينوّه عزام بالمنافع الاقتصادية للرابطة الاسلامية أيضا ، فهي «تفتح للتاجر اللبناني آفاقا في اندونيسيا ، وللمصري آفاقا في الكويت والبلاد الاسلامية الاخرى» [٣٨ ، ص ١٢٣] .

وطرح أطراف الندوة الآخرون آراء مماثلة . فقد اعلن الدكتور حسين كامل سليم ، وكيل جامعة القاهرة ، أنه يؤيد شعار «نحن مصريون أولا وأخيرا» ، ولكنه دعا ، في الوقت ذاته ، الى الاعتماد في تطوير الصناعة المصرية على رؤوس الأموال السعودية والكويتية ، لا الأجنبية ، وذهب – كعزام – الى ان البلاد العربية بمثابة سوق «طبيعية» للمصنوعات المصرية [٣٨ ، ص ١٣٣] .

ينعت الحصري هذه المواقف من الوحدة العربية بأنها «أخطاء فادحة» ، ويعيد الى الاذهان ان تعبير «الساحة الحيوية» انما هو من التعبيرات التي استخدمتها الدول الامبريالية لتبرير أعمالها الاستفزازية وسياستها الاستعمارية حيال الدول العربية وغيرها ، كما أنه «لا يتفق مع روح العروبة» . ويذكر الحصري أن الفرنسيين ، مثلا ، كانوا ينظرون ، بدورهم ، الى الجزائر وتونس على أنهما مصدر للمواد الخام وسوق لتصريف السلع .

ويشير الحصري الى ابتعاد عزام عن «التفكير القومي السليم ، وعن النظر السياسي الحكيم» ، وينوّه بأن آراءه هذه لا تتفق مع مسئوليته الرفيعة ، التي كان يضطلع بها كأمين عام لجامعة الدول العربية . ويختتم تعليقه على أقوال عزام بالتنويه بأنها «تكشف الستار عن أهم وأعمق الاسباب في فشل الأمانة العامة لجامعة الدول العربية في اداء الرسالة القومية التي عهد بها اليها» [٣٨ ، ص ١٢٦] .

ويؤكد فيلسوف العروبة أن التعاون الاقتصادي بين البلاد العربية وتوحيدها أمران ضروريان لاقامة دولة عربية قوية اقتصاديا وسياسيا ، ولكن تحقيقهما متعذر الا على أساس من المساواة ، فلا يمكن أن يتما اذا قال اهالي السعودية ، مثلا ، «نحن سعوديون أولا وأخيرا» ، أو قال أهالي الكويت «نحن كويتيون أولا وأخيرا» [٣٨ ، ص ١٣٤] .

ويلخص الحصري آراء الكاتب فكري اباظة (الذي قال : «نحن مصريون قدماء ، لا شيء غير ذلك» [٣٨ ، ١٣٦]) والدكتور عباس

عمار ، وزير الشئون الاجتماعية ، الذى لم يعط جوابا صريحا ، وغيرهم من المتحدثين ، فيذكر أن الدكتور وليم سليم حنا ، وزير الشئون البلدية ، كان المتحدث الوحيد الذى أبرز اهمية اللغة والادب فى حياة الأمة ، وأكد على عروبة مصر فى معرض الرد الحاسم على دعاة الفرعونية [٣٨ ، ص ١٣٤-١٣٥] .

ينوّه الحصرى بالقيمة الكبيرة للمناقشة ، التى «أتاحت فرصة ذهبية لتدوين آراء نخبة من ساسة مصر وكتابها فى القضايا القومية الأساسية بوجه عام ، وفى قضية القومية العربية بوجه خاص» [٣٨ ، ص ٨٠] ، ولكنه يعترف ، فى الختام ، أن المصريين ، الذين يرفعون شعار «العروبة اولا» ، «قليلون الآن» . «ولكنى لا أشك فى أن عدد هؤلاء سيزداد بسرعة . . كلما ازداد اتصال مصر بسائر البلاد العربية ، وكلما تعمق المفكرون والكتاب فى درس «مصالح مصر الحقيقية ، المادية والمعنوية» وفى بحث «تاريخ مصر» بنظرات قومية واعية ، متحررين من «الآراء القبلانية» الموروثة من من العهود الماضية» [٣٨ ، ص ١٣٨] .

وينعت الحصرى آراء خصومه فى النقاش من المثقفين المصريين بأنها حصيلة الضلالات ، النابعة من عدم تفهم المصالح «الحقيقية» لبلادهم . ومن هنا راح ، وهو يروج للعروبة فى مصر ، يعنى بتبيان الاهمية السياسية للنضال فى سبيل الوحدة العربية . ففى معرض نقده لاحسان عبد القدوس ، الذى نشر فى مجلة «روز اليوسف» (فى ٢٨ كانون الأول - ديسمبر - ١٩٥٣) مقالة يقول فيها «مصر أولا» ويضع فيها الوحدة العربية فى صف واحد مع الوحدة الافريقية والوحدة الافريقية الآسيوية ، يأخذ مفكرنا عليه قصر النظر السياسى : «ان كل من يفكر فى مصالح مصر الحقيقية تفكيرا مقرونا بالتبصر والتعمق والاحاطة يصل فى آخر الامر الى الحكم بأن مصر عربية» [٣٨ ، ص ١٦٣] .

ويرد الحصرى على احسان عبد القدوس فيشير الى أن عدم تقدير دور وحدة اللغة والتاريخ كأسس لـ«الرابطة المعنوية» ، تضمن تلاحما أقوى وأنجع مما يمكن أن تضمنه اطر التضامن الافريقى أو الافريقى الآسيوى ، انما يلحق خسارة فادحة بالمصالح الحيوية للبلدان العربية .

ويربط الحصرى الوحدة العربية بالمهام السياسية الملحة

المنتصبة أمام العالم العربى ، وفى مقدمتها حل المشكلة الفلسطينية . فقد كان لا يمل من توضيح أن العائق الرئيسى على طريق حل هذه المشكلة هو تفرقة البلاد العربية ، وما ينبع عنها من ضعفها وعجزها عن التصدى للعدوان الامبريالى . فهو يقول فى ردّه على مصطفى أمين ، المعروف بولائه لأمريكا والمؤيد لفظا للوحدة العربية ، والذى نشر فى جريدة «أخبار اليوم» (٢٧/١/١٩٥١) مقالة يذكر فيها أن مشروع الوحدة «يكون عمليا لو جاء بعد انتصارنا فى حرب فلسطين» : على العكس تماما ، «فعلينا أن نتعظ من دروس حرب فلسطين ، فنسعى لتكوين دولة عربية متحدة ، لكى لا نخسر حروب المستقبل . . . فاننا خسرنا حرب فلسطين ، لأننا كنا سبع دول» ، لا دولة واحدة [٣٨ ، ص ١٤٩] .

* * *

وينتقد الحصرى طروحات تيار آخر ، رأى فيه خطرا جديا على حركة الوحدة العربية ، هو الحزب القومى السورى ، الذى تأسس عام ١٩٣٢ . وقد اهتم مفكرنا بنمو تأثير هذا الحزب فى سورية ولبنان بعد الحرب العالمية الثانية ، فانبرى ، فى أوائل الخمسينات ، لانتقاد طروحاته الايديولوجية ، وخاصة ما جاء فى كتاب مؤسسه انطون سعادة «نشوء الأمم» . ويحلل الحصرى انشاءات سعادة النظرية ليخلص الى القول بالجوهر العنصرى لمذهبه . فهو يؤكد أن تعريف سعادة للأمة على أنها عضوية اجتماعية ، ثابتة لا تتغير ، تشكلت منذ غابر الأزمان فى حدود جغرافية معينة ، وما ينبع من ذلك من استنتاج بوجود أمة سورية متميزة فى سورية ولبنان وفلسطين والاردن ، انما يؤدى الى طرح هذه الأمة فى مجابهة باقى الشعوب العربية [٣٩ ، ص ١٠٥] . وينوّه فيلسوف العروبة بالتهافت العلمى لنظرية سعادة فى «الدور القيادى» ، الذى يخص «الأمة السورية» فى حركة الوحدة العربية نظرا لتفوقها على باقى العالم العربى بحضارتها ، التى ترتبط ارتباطا مباشرا بالحضارات الفينيقية والآرامية والسريانية [٣٩ ، ص ٩٧–١٠٣] .

ويتوقف الحصرى مفصلا ، فى مجموعة «العروبة بين دعاتها ومعارضيها» ، عند نظرية سعادة وضررها السياسى ، فيعترف أن

فكرة «الجبهة العربية» ، التي كان قد طرحها مؤسس الحزب القومي السوري ، جعلت مفكرنا يعلق الآمال على «أن الرجل سيلتقي بنا في آخر الأمر ، عاجلا أو آجلا» [٣٩ ، ص ٧٢] . ولكن الخلافات الفكرية بين منظرى القومية العربية والقومية السورية كانت صعبة على التسوية : فلم يكن الحصرى يقبل لا بفكرة «الرسالة السامية» التي تضطلع بها - كما يقول سعادة - الأمة السورية (بزعامة حزبه) ، ولا بالنظرة المتعالية ، التي كان ينظرها الحزب الى باقى الشعوب العربية باعتبارها جماعات متفرقة ، خلافا لـ«العضوية الواحدة» المميزة للأمة السورية .

ويشير الحصرى الى لهجة الازدراء ، التي يتحدث بها انطون سعادة عن الشعوب العربية ، كقوله مثلا : «العرب تجرى حياتهم ضمن دوائر قبائلهم ، ولهم مصالحهم الخاصة في الزواج والرحلة والغزو والسلب» ، و«الفرد لا يكون عندهم سوى وحدة عددية في القبيلة» (نقلا عن [٣٩ ، ص ١٢٢]) . ويبين مفكرنا أن سعادة يسىء فهم المعانى المقصودة من كلمات «العرب ، والعروبة ، والقومية العربية» ، فمدلول كلمتى العرب والعروبة يختلطان دوما ، في ذهنه ، مع مدلول البدو والبداوة والصحراوية ، وتختلط «القومية العربية» بـ «الحزبية المحمدية» و«الطائفية الاسلامية» . ومن هنا يخلص مؤسس الحزب القومي السورى الى التأكيد على ضرورة العودة الى «سورية الطبيعية» ، التي قدّر لها ، نظرا لرسالتها التاريخية ، أن تتزعم مسيرة الأمة العربية كلها نحو التقدم [٣٩ ، ص ١٢٢-١٢٤] .

وانطلاقا من نظريته في نفى كون وحدة الارض واحدا من مقومات الأمة ينتقد الحصرى ربط انطون سعادة بين الطبع القومى والبيئة الجغرافية ، وينوّه بأن مثل هذه الرأى قريب من الطروحات العنصرية . وهو يذكر أن تأكيد سعادة على الروابط الجغرافية (تأثير الارض والبيئة) - لا على اللغة والتاريخ والعوامل الأخرى - كمقوّم أساسى للأمة انما ينبع من أغراض عملية سياسية ، هي ربط العراق (الذى لم يكن يدخل عنده ، أول الأمر ، في نطاق «سورية الطبيعية») بسورية ، بعيدا عن سائر البلاد العربية [٣٩ ، ص ١٢٠] . أما مطابقة سعادة بين فكرتى القومية العربية والطائفية الاسلامية فمدعوة لتشويه الأولى منهما [٣٩ ، ص ١٢١ ،

١٢٤] . ويعترف الحصرى أنه لم يدرك تمام الادراك تعذر اللقاء مع انصار انطون سعادة الا بعد تعزز النزعة القومية العربية فى سورية (عقب الحرب العالمية الثانية و«كارثة فلسطين») وما رافقه من تهجمات سعادة الشرسة على دعاة العروبة . وهو يورد ، بامتعاض جلي ، النعوت المهينة التى يلصقها سعادة بالعروبة ، فيصف نفسية القومية العربية بأنها «مرض نفسى ، شوه العقل السورى والادراك والمنطق» ، ويتكلم عن «وهم الوحدة العربية» و«خيال العروبة» و«هذيان الوحدة العربية» ، الخ . (نقلا عن [٣٩ ، ص ١٢١]) .

ومما له دلالته أن ساطع الحصرى ، حين ينوه بالضرر الذى تلحقه بقضية الوحدة العربية طروحات العناصر المتطرفة من القوميين السوريين ، يرد وجهة نشاط هذا الحزب الى خصال مؤسسه الشخصية (ولاسيما «غرور الزعامة») و«أخطائه» النظرية . فهو يقول فى خاتمة دراسته : «أن كل شيء يدل على أن سعادة شرع فى تأسيس حزبه وتقرير مبادئه ، فى الوقت الذى كان لا يعرف شيئا يذكر عن أحوال البلاد العربية (وخاصة اثناء اقامته بالمهجر) ، ولا عن تاريخ العرب القديم والحديث . ولهذا السبب تورط فى مثل هذه الاغلاط الفاحشة ، ولم يستطع أن يتخلص منها – فيما بعد – بسبب انجرافه فى معامع النضال الحزبى . . وهذه الاغلاط الاساسية كانت بمثابة «خميرة الضلال» التى أفسدت عليه تفكيره» [٣٩ ، ص ١٢٥] .

وكما يعنى الحصرى ، فى نقده للحزب القومى السورى ، بتحليل الاخطاء النظرية لانطون سعادة ، فانه يركز على القضايا النظرية فى رده على ايديولوجيى الكتائب اللبنانية .

ويشكل تحديد مفهوم الأمة احد الموضوعات الرئيسية فى حوار الحصرى مع جريدة «العمل» ، لسان حال الكتائب ، التى كانت قد نشرت صيف عام ١٩٥١ سلسلة من المقالات بعنوان : «الوحدة العربية بيننا وبين فيلسوفها العلامة الحصرى» . وقد كانت المقالات تهدف الى تبرير النهج الانفصالى لحزب الكتائب ، وذلك من خلال دحض نظرية الحصرى انطلاقا من طروحاته نفسها . ومن ذلك قول «العمل» أن الفوارق الجدية بين اللهجات المستعملة فى مختلف البلدان العربية تقضى – وفقا لنظرية لحصرى فى دور اللغة كمقوم

للأمة – بأن كلا من هذه البلدان «كيان واقعى» ، و«وحدة قائمة بذاتها» [٣٩ ، ص ٥٤] .

ويرد الحصرى على ذلك بالاشارة الى أن اللهجات لا تختلف من بلد الى آخر فحسب ، بل ومن منطقة ، حتى ومدينة ، الى أخرى . ففى العراق تختلف لهجة الموصل عن لهجة بغداد ، التى تسمى عادة باللهجة العراقية ؛ وفى مصر تتميز لهجة الصعيد عن لهجة سائر مناطق البلاد ؛ وليس فى الاردن لهجة خاصة ، تنطبق على حدوده . ويخلص مفكرنا الى القول : «ان اللهجات فى البلاد العربية كثيرة ومتنوعة جدا ، فلو كان «عدد الدول وحدودها» من الامور التى تتعين وتتقرر بعدد اللهجات وحدودها ، لوجب أن تنقسم كل واحدة من الدول العربية القائمة الآن أيضا الى دويلات عديدة» [٣٩ ، ص ٥٧] .

ان ردّ الحصرى على «العمل» يستلفت انتباه الباحث من زاوية اخرى ، فهو يتطرق الى مشكلات البناء الحكومى والاجتماعى السياسى . فهو يعترض على زعم الجريدة بأن تقسيم البلاد العربية الى دول يساعد على تقدم الشعوب العربية ، اذ أن الوحدة تؤدى حتما الى توسيع الاقطاعية وتقويتها ، فيقول : «ان كرهى للاقطاعية ليس أقل من كره جماعة «العمل» لها . . . ولكنى اعتقد أن صغر الدولة لا يضمن خلاصها من الاقطاعية ، كما أن كبرها لا يحول دون تأسيس الحكم الشعبى فيها» [٣٩ ، ص ٦٤] . ومما يثبت صحة ذلك «ان البلاد العربية مجزأة فعلا الى دول ودويلات ، ومع هذا ، لا تزال تحكمها حكومات لا تعمل لمصالح الشعب الحقيقية» [٣٩ ، ص ٦٥] .

ويربط الحصرى فعالية تلبية متطلبات الشعب بنظم الحكم واجهزة الادارة ، و«بمبلغ اخلاص القابضين على زمام الحكم والادارة» [٣٩ ، ص ٦٥] ، لينوه بأن من الخطأ الفادح الظن بأن مثل هذه الديمقراطية تقوم على «الحياة البرلمانية» وحدها (ولن يكون من المبالغة القول أن هذا الاستنتاج يأتى بمثابة الماع الى أن النظام البرلمانى البرجوازى – وهو المثال الاجتماعى للكتائب المعبرة عن مصالح البرجوازية الكبيرة اللبنانية التجارية والمالية بعيد عن تمثيل المصالح الشعبية الحقة ، التى تدعى الكتائب الدفاع عنها) .

وفى مجابهة ديمقراطية الاقلية ، يطرح الحصرى «الديمقراطية الحقة» ، التى تستند الى «المجالس التمثيلية المحليـــة» ، ذات «السلطات الحقيقية» [٣٩ ، ص ٣٦] . وهو يذهب ، بهذا الصدد ، الى أنه من خصوم المركزية المفرطة ، ولذا فان من الخطأ الكبير اعتبار الدعوة الى الاتحاد بمثابة دعوة الى جمع الاقطار العربية فى «دولة شديدة التمركز» ، كما تتوهم «العمل» . ففى تلك الفترة لم تكن درجة اشاعة الديمقراطية فى الحياة الاجتماعية ، وما يتصل بذلك من فوارق فى انظمة الحكم فى مناطق «الدولة العربيـــة الموحدة» المقبلة ، تبدو للحصرى عائقا جديا على طريق توحيد تلك المناطق . وهو يستشهد ، هنا ، بموقفه من قضية اتحاد سورية والعراق (من مشروع «الهلال الخصيب» [١٠٦ ، ص ٣٠٢]) ، حيث أكد على «وجوب اقامة الاتحاد المذكور على أساس النظام الفدرالى» ، بحيث «يترك لكل واحدة من الحكومتين . . . الحرية الكاملة لتنظيم وتصريـــف شئونها الخاصة وفق قوانينها الخاصة ، حسب النظـم المعتادة فى الدول الفدرالية» [٣٩ ، ص ٣٧] .

ويشير الحصرى ، فى ختام مناقشته لجريدة «العمل» ، الى بطلان قولها بوجوب بقاء الدول العربية على حالها من التجزئة لأن اقامة دولة كبيرة «تستثير حذر الجيران وريبتهم وعداءهم» ، ليؤكد «ان ما تحتاج اليه البلاد العربية الآن ، ليس عدم اثارة حذر الجيران وعداءهم ، بل هو وضع حد لاطماع الدول الكبرى ، ودفـــع عدوانها» [٣٩ ، ص ٦٨] .

وعليه ، يمكن ابراز النقاط التالية فى مناقشات الحصرى لخصومه الفكريين فى مطلع الخمسينات . وقبل كل شىء تجدر الاشارة الى تأكيده على أهمية العوامل الذاتية باعتبارها العوائق الاساسية على طريق الوحدة (خصال القادة الشخصية و«مبلـــغ اخلاصهم» ، تارة ، و«الاخطاء» و«عدم تفهم المصالح الحقيقية» ، تارة اخرى) ، هذا التأكيد ، الذى يهدف الى غاية عملية ، فمنـــه ينتج منطقيا أن بالامكان «تحييد» تلك العوامل من خلال التأثيـــر الايديولوجى ونشر المعارف المعنية . ولكن كون الحصرى يدرس هذه العوامل الذاتية فى اطار نقده لأهم التيارات البرجوازيـــة الرائجة ، بنزعاتها التوسعية أو الانعزالية ، انما يدل على موقفه السلبى حيال الجانب العدوانى ، الاستغلالى ، من النزعة القومية

(حتى ولو اتخذت طابع القومية العربية) ، الذى تجلى فى عدد من البلدان بعد حصولها على الاستقلال السياسى . غير ان الحصرى ، الذى لم يكن يعتبر هذا الجانب جوهريا فى النزعة القومية ، يعلن فى الوقت ذاته — وان ظل ذلك فى اطار النظرة التنويرية الى كيفية حل المشكلات الاجتماعية — ضرورة اشاعة مزيد من الديمقراطية ، أوسع مما تسمح به البرجوازية الكبيرة . بيد أن مفكرنا ، الذى تطرق الى مشكلة الديمقراطية عرضا ، لم يتوقف مطولا عندها ، فقد كان من الطبيعى أن ينظر اليها بوصفها مسألة بعيدة ، ناهيك عن أن «القومى» عنده يغلب على «الاجتماعى» . أما ايمانه بأن حل القضايا الاجتماعية يجب أن يتقدمه تحقيق الهدف السياسى — الوحدة ، فانه ، كما سنرى ادناه ، قد تعرض لهزة قوية ، فى ضوء الخطوات العملية على طريق وضع فكرة الوحدة قيد التطبيق .

تجربتا الجامعة العربية والجمهورية العربية المتحدة

ينظر الحصرى الى اقامة جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ، التى ارتقت بمسيرة الوحدة العربية الى مستوى نوعى جديد ، على أنها خطوة بالغة الاهمية على طريق توحيد البلدان العربية . ان اهمية الجامعة ، فى نظره ، لا تقتصر على دورها كأداة سياسية . فقد فتحت اقامتها آفاقا واسعة لبث الوعى القومى على نطاق العالم العربى بأسره . وكان الحصرى — كما بينا — يرى فى هذا البث أنجع السبل للوصول الى التلاحم القومى فى اطار دولة موحدة .

ومما له دلالته هنا أن الحصرى ، فى مقالة له نشرها عقب اقامة الجامعة ، يرحب بهذا الحدث ، فيؤكد على اختلاف الجامعة النوعى عن غيرها من المنظمات الدولية .

يرى الحصرى أن الجامعة العربية تتميز بكونها «منظمة طبيعية» ، شبيهة بالكائن الحى ، وذلك خلافا للمنظمات الاصطناعية الهادفة الى اغراض سياسية ، وبكونها ترتكز الى مشاعر الشعب وتنبع من قرارة النفس [٣٦ ، ص ١٠٢–١٠٤] .

ولكن الواقع السياسى للعالم العربى ، وعدم توفر اساس موضوعى للقيام بهذه الوحدة (نظرا للفوارق الهامة فى مستوى

تطور القوى المنتجة وفى البنى الاجتماعية وما يتصل بذلك من ظواهر البنيان الفوقى) ، جعلا الجامعة مسرحا لمختلف الصراعات والنزاعات . فتذبذب البرجوازية الوطنية العربية ، التى عبرت الجامعة عن مصالحها ، كان يحول دون اتخاذ موقف موحد معاد للامبريالية ، هذا الموقف ، الذى كان الحصرى ، شيمة غيره من القوميين التقدميين ، يرى فيه هدف الجامعة القريب والمباشر . فمنذ المراحل الأولى من نشاطها أثارت عطالة الجامعة وسلبيتها وترددها خيبة أمل لدى القوميين العرب . ومن الجلى أن الحصرى ، الذى كان يرقب عمل الجامعة «من الداخل» ، كان يشارك هذه الأمزجة .

ففى مجموعة «محاضرات فى نشوء الفكرة القومية» ، التى رأت النور بعد قيام الجامعة ، نجد الحصرى أكثر تحفظا من قبل فى تقييمه لها . فهو يتساءل عن «تأثير الجامعة فى نشوء فكرة القومية العربية» ، ويردّ على ذلك بالقول «أن المدة التى مضت على تأسيس جامعة الدول العربية لم تبلغ بعد ثلاث سنوات ؛ وهذه غير كافية لاخراج القضايا عن نطاق الشئون السياسية ، وادخالها فى ساحة الابحاث التاريخية» [٣٤ ، ص ٢٥٨-٢٥٩) .

وبعد ثلاث سنوات من ذلك ينبرى الحصرى ، فى «آراء واحاديث فى القومية العربية» و«العروبة بين دعاتها ومعارضيها» ، لاعطاء تقييمه لدور الجامعة ، فجاء حادا فى سلبيته . فقد شهدت الفترة المنصرمة احداث هامة ، مثل هزيمة العرب فى حرب فلسطين ، والنزاعات داخل الجامعة وانقسامها (حلف مصر والسعودية وسورية ، وحلف العراق والاردن) ، فحطت من شأن الجامعة فى العالم العربى ، وأثارت فى نفوس الكثيرين تساؤلات سواء عن امكانية تحقيق الوحدة العربية أو عن جدوى تنسيق الجهود بين الدول العربية عامة . وقد دفع هذا بمفكرنا لأن يولى اهتماما جديا لدراسة نشاط الجامعة واسباب عجزها عن حل المهام المطروحة أمامها .

ويتوقف الحصرى عند ميثاق الجامعة ، الذى تقرر عام ١٩٤٥ ، فينوه باختلاف الكثير من نقاطه عنها فى بروتوكول الاسكندرية الموقع (بعد محادثات طويلة) فى الأول من تشرين الاول (اكتوبر) من عام ١٩٤٤ من قبل رئيس وزراء مصر مصطفى

النحاس ورؤساء وزراء كل من سائر الدول العربية [٢٢ ، ص ٢٩] ويذكر الحصرى أن بين التعديلات التى طرأت كان تعديل مادة البروتوكول الخاصة بأن القرارات التى تتخذها الجامعة بالاغلبية ملزمة لكافة اعضائها . فقد نص الميثاق على أن ما يكون ملزما لجميع الدول المشتركة فى الجامعة هو فقط ما يقرره مجلس الجامعة بالاجماع ، أما ما يقرره بالأكثرية فيكون ملزما لمن يقبله (المادة السابعة) . وكان من نتيجة ذلك ، كما يقول مفكرنا ، «أن الرابطة ، التى اوجدها هذا الميثاق بين الدول المشتركة فيه ، رابطة ضعيفة ، بل واهية ، لأن الميثاق لم يمنح مجلس الجامعة أية سلطة تنفيذية . . . ولأن كل دولة ، من الدول الموقعة على الميثاق ، تستطيع أن تخالف أى قرار من المقررات التى قد يتخذها مجلس الجامعة – وأن تمتنع عن تنفيذ ذلك القرار ، – ولو كان صادرا باجماع بقية الدول الست !» [٣٩ ، ص ١٤٢] . ويذكر الحصرى أن معظم الدول العربية كانت ترغب فى جعل جامعتها أوثق ترابطا مما تقرر فى الميثاق ، ولكنها قبلت النص المذكور مراعاة لنزعة التحفظ والحذر لدى بعض الدول العربية ، ذلك «ان جميع الدول العربية لم تكن فى مرتبة واحدة من الاستعداد والرغبة الى «تعاون أوثق وترابط امتن» مما نص عليه الميثاق» [٣٩ ، ص ١٤٣] . وبمثابة دليل جلى على الرغبة فى مزيد من التقارب والتلاحم يورد الحصرى المادة ١٩ من الميثاق ، فقد جاء فيها : «يجوز بموافقة ثلثى دول الجامعة أن يعدل هذا الميثاق ، وعلى الخصوص لجعل الروابط بينها أمتن واوثق» [٣٩ ، ص ١٤٣] .

ولكن الحصرى ، الذى يشير ، بحق ، الى اختلاف مواقف الدول العربية من توثيق الروابط فيما بينها ، يبالغ فى تقدير عدد انصار هذا التوثيق . فمن المعروف أنه لم يكن بينهم الا مصر وسورية ، ولبنان جزئيا (أى اقل من نصف اعضاء الجامعة) ، مما يعكس نزوع البرجوازية العربية المتطورة الى مزيد من التحالف ، يمكنها من التصدى للتوسع الاقتصادى الامبريالى . أما الموقف السلبى لحكومتى العراق والاردن فيعود الى مصالح الجماعات الاقطاعية والبرجوازية الكمبرادورية ، التى تعتمد على تأييد الامبريالية الانكليزية وتخشى أن توثيق التعاون قد يجعلها لا تصمد للمنافسة

مع برجوازية الدول العربية الأكثر تطورا . وكان رفض اليمن والسعودية لتمتين الروابط بين البلدان العربية وليد حرص الزعامة الاقطاعية القبلية على سلامة البنى التقليدية ، التى ترتكز سلطتها اليها (انظر ، مثلا [١٠٦ ، ص ٢٧٠]) . ومن العوامل الهامة ، التى كانت وراء سياسة معظم الدول الاعضاء فى الجامعة وموقفها من الاتحاد ، كان تأثير التناقضات بين الدول الامبريالية ، التى كانت تنعكس سلبا على مسيرة التقارب بين العرب . فقد جاءت اقامة محور القاهرة – الرياض فى مواجهة محور بغداد – عمان انعكاسا جليا للصراع الامريكى – الانكليزى فى المنطقة .

صحيح أن الحصرى لا يدرس العوامل الداخلية لاختلاف مواقف الدول الاعضاء فى الجامعة ، ولكنه ، وهو يحلل تجربة الجامعة الملموسة ، يعترف بأن التوصل الى تعاون عربى فعال كان يصطدم بالجماعات المتربعة على عرش السلطة فى البلدان العربية ، وبأن مواقف العداء تجاه الوحدة تعود ، فى الكثير منها ، الى مكائد الامبريالية . وهو ينوه بأن المادة التاسعة من الميثاق ، التى تعطى كامل الحرية فى اقامة اتحادات أمتن ، ثنائية أو ثلاثية ، فى اطار الجامعة العربية ، بقيت حبرا على ورق طوال السنوات الست المنصرمة بعد قيام الجامعة ، فيقول : «كلما قامت «حركة اتحادية» ترمى الى توحيد قطرين من الاقطار العربية – ولو فى بعض الأمور الأساسية – تألبت عليها الدول الأخرى ، وأخذت تعمل لاحباط مساعى الاتحاد ، وذلك بحجة الحرص على «التوازن» بين الدول العربية» [٣٩ ، ص ١٤٤] .

أن التحدث عن «التوازن» بين العرب قد أثار فى نفس الحصرى «ألما شديدا ومرارة عميقة» ، لأنه «يخالف روح القومية العربية مخالفة أساسية» ، «فلا يجوز ان تقوم بين الدول العربية الخصومات والمنافسات ، التى تستلزم اعمال الذهن لايجاد التوازن بينها» [٣٩ ، ص ١٤٤–١٤٥] . ويذهب الحصرى الى أن «نظرية التوازن» كانت من اختراعات الاستعمار الانكليزى ، الذى كان يسعى لترسيخ مواقعه فى المشرق العربى ، فراح يؤجج روح التنافس بين الهاشميين والسعوديين بحجة الحفاظ على التوازن بين نفوذ العائلتين الحاكمتين . وعليه فان العداء ، الذى يشير اليه انصار «التوازن» ، ليس ، فى حقيقة الأمر ، عداء بين الشعوب العربية ،

ولا حتى بين الدول العربية ، وانما هو بين حكومات بعض البلدان العربية [٣٩ ، ص ١٤٥] .

ويعوّل الحصرى على العامل الاخلاقى المعنوى فى تذليل هذه التناقضات : «ان اول الواجبات التى تترتب على القوميين المخلصين ، هو السعى بكل جد ونشاط ، وراء ازالة هذه المنافسات من صدور الرؤساء والحكام» [٣٩ ، ص ١٤٧] . وكان يرى فى ذلك اولى مهام جامعة الدول العربية ، التى سرعان ما خابت آماله فيها . وفى ذلك يقول : «ولا أدرى أية فائدة ننتظر من هيئة ينقسم اعضاؤها الى معسكرين يتناصبان العداء من وراء الستار ؟» [٣٩ ، ص ١٤٦] .

ويذهب الحصرى الى آن الجامعة قد ألحقت الضرر بالقومية العربية ، بدلا من ان تعمل لخيرها : «ان «جامعة الدول العربية» . . . قوبلت — فى بادىء الأمر — بحماسة شديدة فى جميع البلاد العربية ، وهذه الحماسة ساعدت مساعدة كبيرة على انتشار فكرة القومية العربية وازدهارها . الاّ ان الوقائع ، التى توالت بعد ذلك ، خيبت آمال الكثيرين من القوميين» [٢٢ ، ص ٣٠] . وهو يلخص مواقف الاوساط الاجتماعية العربية من الجامعة فى مطلع الخمسينات على النحو التالى : المناداة باصلاحها اصلاحا أساسيا فى اقرب وقت ، بحيث تكون آلة صالحة لخدمة القومية العربية خدمة حقيقية ؛ والدعوة الى حلها والعدول عنها نهائيا ؛ واقتراح الابقاء عليها فى وضعها الحالى انتظارا لسنوح فرص أكثر ملاءمة لاصلاحها جذريا . أما بالنسبة لتفسير اسباب ضعف الجامعة فيذكر الحصرى أن البعض يحملون مسئولية ذلك جميع الدول المشتركة بالجامعة ، وآخرين يحصرونها بقسم منها دون غيرها ، وثمة من يعتبر الأمانة العامة هى المسئولة الأولى . ولكن «أخطر هذه التيارات كلها ، وأبعدها عن سبل الحق والصواب . . . هو الادعاء أن أعمال جامعة الدول العربية برهنت على بطلان فكرة القومية العربية» [٢٢ ، ص ٣٠] .

ويكرر الحصرى ، وفى أكثر من مناسبة ، أن من الخطأ المطابقة بين جامعة الدول العربية وبين المسيرة الوحدوية العربية ، ويؤكد على كونها جامعة للدول العربية لا جامعة عربية . فهذه الاخيرة لا تزال بمثابة «مثل أعلى ، تصبو اليه نفوس جميع

الذين يدركون معنى العروبة حق الادراك . فيسوغ لكل باحث أن يقول عن جامعة الدول العربية الراهنة ما يشاء ، وأن ينتقد اعمالها وتصرفاتها ما وسعه الانتقاد . غير أنه لا يسوّغ لأحد أن يتهم فكرة «الجامعة العربية» التى لم تخرج بعد الى عالم الوجود» [٢٢ ، ص ١٠٠] .

ونظرا لأن خيبة الآمال فى الجامعة قد اعطت زخما قويا للأمزجة الانعزالية فى اوساط المثقفين والى برود معين حيال فكرة الوحدة العربية [٢٢ ، ص ١٠٠] ، اضطر الحصرى ، بهدف اثبات كون «فكرة» الوحدة قابلة للحياة ، الى التراجع عن موضوعته النظرية فى «الرابطة المعنوية» التى تلف كافة ابناء الأمة واتفاقهم حول واجبات كل منهم ازاءها . ولذا راح يرفض رفضا قاطعا اعتبار اقامة جامعة الدول العربية واعمالها بداية لتحقيق فكرة الوحدة ، ليفسر موقفه هذا بالقول «أن جامعة الدول العربية ، التى تأسست بموجب الميثاق المعلوم ، لم تكن «جامعة عربية» ولا «جامعة للشعوب العربية» ، بل هى جامعة «للدول العربية» . فلا يجوز أن تعتبر ممثلة للأمة العربية» [٢٢ ، ص ٣٠-٣١] . وهكذا فان الحصرى ، الذى اقتنع بأن الدوائر الحاكمة تعوق مسيرة تلاحم البلدان العربية ، يتهم هذه الدوائر باللاوطنية واللاقومية ، وبكونها تعمل بما يتنافى و«المصالح الحقيقية» للشعوب العربية .

ويتضح هذا جليا فى مناقشة الحصرى لتعليقات مصطفى امين ، مؤسس جريدة «اخبار اليوم» المصرية ، على مذكرة رئيس الوزراء السورى ناظم القدسى ، الذى دعا فى مطلع عام ١٩٥١ الى الشروع فى العمل لتحقيق الوحدة العربية . وقد وصف مصطفى أمين مشروع القدسى للتفتيش عن أشكال ناجعة للاتحاد بأنه حلم غير واقعى ، ويورد تدليلا على ذلك «تجربة حاسمة» ، هى تجربة جامعة الدول العربية . وينتقد الحصرى مثل هذه الطرح ، ليلقى المسئولية عن سلبية الجامعة على حكومات البلدان العربية . فالمسئولون ، الذين كانت بايديهم مصائر الأمة ، وعهد اليهم بتنفيذ ميثاق الجامعة ، «تمسكوا بكل قواهم بالمواد التى كانت بمثابة خميرة الضعف ، وأهملوا المواد التى كانت بمثابة بذور الاصلاح» [٣٨ ، ص ١٥١] . وبما أن سياسة هذه الدوائر كانت متنافية مع مصالح الأمة العربية ، يلزم القول «ان تجربة الجامعة

العربية تدل دلالة قاطعة على وجوب تقوية الروابط وتوثيقها بكل الوسائل» [٣٨ ، ص ١٥٣] .

ويذهب الحصرى الى ان المسئولية عن سلبية الجامعة لا تقع فقط على عاتق ممثلى الدوائر الحاكمة ، بل وعلى الأمانة العامة للجامعة وجهازها . وهو ينوّه ، فى اكثر من مناسبة ، بضعف الامانة ، ويشير خاصة الى سوء اختيار الامين العام ، الذى شغل منصبه ، خلال السنين السبع الأولى ، السياسى المصرى عبد الرحمن عزام (ولكن الحصرى لم يحمل على عزام الا بعد أربع سنوات من ترك هذا لمنصبه عام ١٩٥٥ ، وذلك فى مجموعة «العروبة اولا» !) .

يؤكد الحصرى ان الاستاذ عزام لم يكن ليخفى قط شكه فى امكانية تحقيق اشكال فعالة من الوحدة ، ويرى أن مما له دلالته أن الأمين العام للجامعة هو من روّج فى اوساط الرأى العام القول ، الذى ينسبه الى سعد زغلول ، زعيم حزب الوفد المصرى ، حول الوحدة العربية — «اذا جمعت صفرا الى صفر ، الى صفر ، فستكون النتيجة صفرا» . ويعبر الحصرى عن أسفه من أن هذه الكلمة ، التى صدرت من بين شفتى سعد زغلول — على رواية عزام — منذ أكثر من ثلاثين عاما ، صارت تتردد على الألسن والاقلام فى اوائل الخمسينات ، وغالبا ما يستشهد بها بمناسبة الحديث عن قضايا جامعة الدول العربية ، والوحدة العربية عامة ، فانبرى لايضاح ضرر وجهة النظر المذكورة ، بما تعكسه من ازدراء الانتلجنسيا المصرية لشعبها ولباقى الشعوب العربية . ويختتم مفكرنا نقده بالقول : «علينا ، أولا ، أن نكف عن اعتبار انفسنا وشعوبنا أصفارا ، وعلينا ، ثانيا ، أن نؤمن بأن فى شعوبنا قوى كامنة هائلة يمكن أن تتحول الى قوى فاعلة . . . وعلينا ، فى آخر الأمر ، أن نكف عن الاستشهاد بكلمة «جمع الاصفار الى الاصفار» ، فى قضايا القومية العربية ، ولو كانت الكلمة المذكورة من بنات افكار سعد زغلول الخالد» [٣٨ ، ص ٦٧] .

ان الهدف الرئيسى ، الذى ترمى اليه مثل هذه الاقوال ، هو — كما يبين الحصرى — تبرير فشل الأمانة العامة ، التى يترأسها الاستاذ عزام ، فى حل المهام الجدية الموكلة اليها . أما قول عزام «ان الأمانة العامة ما هى الا مرآة الدول العربية ، والاحوال التى

تشاهد فيها ما هى الا ما ينعكس عليها من أحوال البلاد العربية» [٣٨ ، ص ٦٨] ، فقد أثار انطباعا قويا فى نفوس العديد من الشخصيات الاجتماعية والسياسية ، التى صارت تقتنع بتعذر اتخاذ اجراءات فعالة طالما لم تتغير احوال البلدان العربية .

ويأخذ الحصرى على عزام كونه كان بعيدا كل البعد عن تفهم مهام الأمانة العامة . فبدلا من أن تكون «ماكينة تحريك وتوجيه وتنظيم وتنسيق» على طريق الوحدة اقتصرت الأمانة على دور «المرآة السلبية» .

ويذكر الحصرى أمثلة ، تبين أن الأمانة العامة هى التى تتحمل مسئولية الفشل فى نشاطها ، وأنها أقدمت على أعمال ، تخالف صريحا اقتراحات ومقررات ممثلى الدول العربية [٣٨ ، ص ٧٠-٧٢] .

ويعبر فيلسوفنا عن قناعته العميقة بأنه توفرت للأمانة العامة كل شروط النجاح ، فلم يكن يقيد عزاما شىء من قيود الماضى ولا تقليد من التقاليد الموروثة ، وكانت بين يديه «موارد مالية كبيرة» و«وسائل مادية ومعنوية» ، «لم يتوافر مثلها لأى رجل من رجال السياسة العربية» . ومع ذلك ، فبدلا من تنظيم جهاز فعال وعصرى ، «أسس عزام ادارة من أسوأ الادارات التى عرفتها فى مختلف البلاد العربية التى قدر لى أن أعمل بها ، ووضع تقاليد مالية من أسخف ما يمكن أن يخطر على البال» [٣٨ ، ص ٧٢] . ويرى الحصرى أن العيب الرئيسى فى عمل الجامعة هو تركيزها على القضايا السياسية وتجاهلها لباقى الميادين ، من ثقافية وايديولوجية وغيرها .

وهكذا يخلص الحصرى ، فى ضوء تحليله لأولى تجارب تحقيق فكرة الوحدة فى اطار منظمة للدول العربية ، الى القول بأن الحكومات ، التى تمثل الفئات الاقطاعية والبرجوازية ، عاجزة عن التوصل الى تنسيق فعال بين جهود الدول العربية ، حتى ولا ترغب فى ذلك ، برغم كل بياناتها وتصريحاتها . ومن هنا راح فيلسوف العروبة يربط آفاق الوحدة بالانظمة الثورية المعادية للامبريالية ، وخاصة نظامى مصر وسورية .

* * *

يؤكد الحصرى على الاهمية الكبيرة لثورة ١٩٥٢ فى مصر ، ويرى فيها عاملا قويا فى ايقاظ المشاعر القومية لدى المصريين [٤٢ ، ص ٥٣] . وهو يذهب الى ان النتيجة الطبيعية لتطور هذه الثورة ، التى ربطت العروبة بسياسة البلدان التقدمية فى المشرق العربى ، كان قيام الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨ . وهو يذكر ، فى معرض الحديث عن الوحدة ، ان بعض القوميين كان يرون ان اتحاد سورية مع العراق كان اكثر «طبيعية» من اتحادها مع مصر ، فيرد على هذا الرأى بالقول : «انى لا اقيس درجة السهولة [فى الاتحاد] بطول الحدود المشتركة ، كما لا اقدر مبلغ هذا الاحتمال بحجم المبادلات التجارية ، بل اعتقد ان هناك امرا ، اهم من كل ذلك فى هذا المضمار . هذا الامر هو : مبلغ التشبع بروح القومية العربية ، ومبلغ الاستعداد للعمل وللتضحية فى هذا السبيل» [٤٢ ، ص ٥٠] .

وقد اعترف الحصرى مرارا بأنه ، شيمة غيره من القوميين ، كان يخطئ فى تخميناته وتوقعاته حول اتجاه الوحدة ، فكان يظن انها ستتم ، اول الامر ، بين سورية والعراق . وهو يعتبر ان السبب الرئيسى فى سير الاحداث باتجاه مغاير لما كان متوقعا فى فترة ما بين الحربين العالميتين ، انما هو التغير الجذرى فى اوضاع العراق .

كانت توقعات الحصرى من قبل تقوم – كما يذكر هو نفسه – على واقعة ان العراق كانت فى الثلاثينات الدولة العربية الوحيدة التى تقول بالعروبة وتعمل لها (رغم معرفته بان اهالى سورية وفلسطين كانوا عندئذ اعمق ايمانا بالعروبة ، واشد توقانا للوحدة العربية ، غير انهم كانوا محرومين من دولة وطنية ، وخاضعين لحكم الاجنبى) . ولكن الآمال ، المعلقة على العراق فى لعب الدور القيادى فى العمل للوحدة ، بدأت تضعف ، لاسيما بعد موت الملك فيصل ، ومن ثم الملك غازى ، ومنذ تولى وصاية العرش الامير المرتد عبد الاله ، حيث راحت سياسة العراق تتردد وتتذبذب ، حتى انجلت – بعد احداث سنة ١٩٤١ عندما رجع نورى السعيد والامير عبد الاله ، بعد هروبهما الى الاردن ، الى العرش بمساعدة الجيوش البريطانية – عن رجعية صريحة فى ميدانى القومية والاستقلال . ومن ثم جاء «حلف بغداد» ، الذى وقع عام

١٩٥٥ ، نتيجة طبيعية لسياسة الحكومة التى صارت «تتنكر للفكرة العربية ، وتغلق النوادى القومية ، وتعتقل القوميين ، وتجرد المناهج الدراسية من الابحاث التى تذكى روح الوطنية والقومية» [٤٢ ، ص ٥٠] .

وفى سورية ايضا تغيرت الامور جذريا فيما يخص آفاق الوحدة مع العراق . فاذا كان حزب الشعب ، ومن ثم حزب الكتلة الوطنية ، حتى وسائر الاحزاب القومية فى سورية ، تؤيد بحماس ، فى المراحل الاولى من النضال فى سبيل الاستقلال ، فكرة الاتحاد مع العراق ، فانه تبين لها ، فيما بعد ، «ان ما تصبو اليه الحكومة العراقية لم يكن توحيد البلدين لخدمة العروبة ، بل انما كان خلق عرش لعبد الاله» [٤٢ ، ص ٥٦] . ويؤكد الحصرى ان وعى القوميين فى سورية لمصالح بلادهم الموضوعية بعد نيل الاستقلال عام ١٩٤٦ ، ووضع مادة فى الدستور تنص على ان الشعب السورى جزء من الامة العربية ، قد دفعت بهم للبحث عن اللقاء مع القوى الاكثر ثورية وتقدمية فى العالم العربى . وفى طليعة هذه القوى آنذاك كانت — كما يقول الحصرى — مصر بعد ثورة ١٩٥٢ ، التى «حررت البلاد من عهود الفساد والخمول والاستسلام ، وقيضت لها زعيما شابا ، يتوق الى الاصلاح ويؤمن بالعروبة ، ويعمل بروح ثورية» [٤٢ ، ص ٥٣] .

وبين العوامل الرئيسية ، التى قرّبت بين مصر وسورية ، يبرز الحصرى — الى جانب وحدة اللغة والثقافة — استقلال السياسة الخارجية («كلاهما استقل استقلالا تاما لا شائبة فيه ، ولا يرتبط باية معاهدة تحد من استقلاله وسيادته») ، وتشابه نظام الادارة القائم على «الحكم الجمهورى» ، ووحدة التاريخ فى عهود عديدة وطويلة (ايام الدولة الايوبية ، وطوال عهد دولة المماليك ، فضلا عن العهود ، التى كان خلالها القطران داخل نطاق وحدات اوسع منهما) [٤٢ ، ص ٤٨-٤٩] . والحصرى ، الذى يقدر عالى التقدير كل خطوة على طريق توحيد القوى التقدمية ، يشن ، فى الوقت ذاته ، هجوما عنيفا على «اتحاديى» العراق المتظاهرين بالدعوة الى الامة العربية ، وخاصة على زعيمهم نورى السعيد ، والذين «بذلوا جهودا متوالية فى سبيل اجتذاب سورية الى العراق» [٤٢ ، ص ٥١] ، واقاموا — فى مواجهة قيام الجمهورية العربية المتحدة — ما

دعى بـ«الاتحاد العربي الهاشمى» ، الذى ضم العراق والاردن . وفى ذلك كتب الحصرى يقول : «كنت اعرف – كما كان يعرفه الكثيرون – ان فى العراق جماعة من الساسة والكتاب ، الذين لا يؤمنون بوحدة الامة العربية ، ومع ذلك يتظاهرون بالدعوة اليها ، ليجذبوا الشبان القوميين الى جانبهم ثم يوجهوهم الوجهة التى تتطلبها سياستهم . كما كنت اعرف ان سلوك هؤلاء اساء كثيرا الى سمعة «الفكرة القومية» فى العراق ، وألحق بها اضرارا فادحة جدا» [٤٢ ، ص ٦١] .

ثم ان اول تجربة عملية للاتحاد بين الدول العربية ، وهى التجربة التى حاول الحصرى تحليلها فى آخر اعماله النظرية «الاقليمية : جذورها وبذورها» ، قد اقنعته بأن معارضة الوحدة لا تأتى فقط من تنافس الحكام والقادة ، كما كان يظن من قبل – فى دراسته لتجربة جامعة الدول العربية . فقد صار يعترف بان لمناوئة الوحدة مع مصر قاعدتها الاجتماعية الواسعة ، فيكرس فصلا كاملا فى مؤلفه لعرض «نماذج من التفكير الضال والمضلل» ، حيث يحلل اسباب امتعاض مختلف فئات المثقفين والبرجوازية الصغيرة من ممارسات عهد الوحدة . وكان بين اولئك المتذمرين الاساتذة ، الذين حرمهم مجيء الاساتذة المصريين من الساعات الاضافية والاجور الاضافية (مع ان تكليف المعلمين بتدريس ساعات اضافية – علاوة على نصابهم النظامى هو – كما يؤكد الحصرى – من الامور التى تعوق حسن سير التعليم ، وينبغى عدم اللجوء اليه الا عند الضرورة القصوى) [٣٠ ، ص ١٦٨] ؛ وكان بينهم صغار التجار ، الذين اساءهم احتكار المصريين لتوزيع البوتوغاز (رغم ان ميدان التجارة ، كما يذكر الحصرى ، «قلما يخلو من اعمال الاحتكار والمحتكرين» ، ولذا فان «ما يجب استغرابه واستنكاره فى هذا المضمار هو ان تلصق مثل هذه الاعمال والمحاولات بـ«الوحدة»» [٣٠ ، ص ١٥٩] ؛ كما وكان بينهم المحامون ، الذين «قطعت ارزاقهم» من جراء اقامة «لجان مصالحة» تابعة «للاتحاد القومى» ، فصار الكثيرون من اصحاب الدعاوى يحلّون قضاياهم فى هذه اللجان ولا يلجؤون الى المحاكم . ويعلق الحصرى على سخط المحامين فيقول : «اما ادخال ذلك فى عداد «السيئات» بحجة انه يقلل ارباح طائفة من المحامين . . .

دون الالتفات الى الخدمات الثمينة التى يقدمها الى الالوف المؤلفة من المواطنين الآخرين فيجب ان يعتبر من ابرز امثلة الضلال واقصى درجات التضليل» [٣٠ ، ١٦٢] .

ان اعتراف الحصرى بصدور معارضة الفئات المذكورة للوحدة عن «شدة انانية البعض ، وسذاجة تفكير البعض الآخر ، بجانب قلة اهتمام الكثيرين بالصالح العام ، وضعف التربية السياسية بين المثقفين» [٣٠ ، ص ١٥٧] ، انما يدل على اقتراب مفكرنا من القول بعدم تجانس الانتلجنسيا . فاذا كان من قبل يرى فى المثقفين عامة طليعة الامة ، ويعتبرهم اقدر فئاتها على ادراك هدف الوحدة ، فقد اقتنع الآن بان بعض جماعات الانتلجنسيا تتضامن مع البرجوازية ، التى دفعت سورية - كما يؤكد - نحو الانفصال بعد قرارات التأميم [٣٠ ، ص ٣٩] . وهكذا فان الواقع قد دفع بالحصرى نحو فكرة طبقية الانتلجنسيا ، وان كانت لاتزال غامضة ومشوشة فى ذهنه (فيتصور هذه الطبقية لونا من «قلة الاهتمام بالصالح العام») . ولكن تأويله المثالى والذاتى لمواقف الانتلجنسيا جعله ينصّب غياب «الجهود التوضيحية» عاملا رئيسيا فيها .

ان الواقع السياسى قد حفز الحصرى على ادخال تعديلات جدية على انشاءاته النظرية ايضا . وهذا يخص ، فى المقام الاول ، نظرية الدولة العربية الموحدة ، التى تجسد ، عنده ، انتصار «الروح القومية» والاتساق الاجتماعى . فهو يذكر ان خيبة الامل فى تجربة الوحدة غالبا ما جاءت بسبب سوء استخدام السلطة ، الذى كان قائما حتى قبل الوحدة ، ليؤكد على «السذاجة السياسية» للتصورات الوردية المثالية عن الوحدة : «كان ينتظر من الوحدة ان تأتى بمعجزة ، كأنها تملك عصا سحرية ، تستطيع ان تغير كل الاحوال وتصلح كل الامور فى حملة واحدة ، فتحقق ما عجزت عن تحقيقه ارقى بلاد العالم - المدينة الفاضلة التى يسود فى جميع ارجائها العدل المطلق والخير العميم» [٣٠ ، ص ١٥٦] .

وبين الامور النوعية الجديدة ، التى تميز آخر اعمال الحصرى النظرية ، ينبغى ايضا ابراز ملاحظاته حول اسباب تذبذب الاحزاب السياسية ، التى يحمل قيادتها المسئولية الاساسية عن الانفصال . وهو يربط ذلك بعدم نضج البنى الاجتماعية

والسياسية [۳۰ ، ص ۲٤٧] . فيعترف ، على هذا النحو ، بتأثير العامل الموضوعى فى سياسة الاحزاب . ومع ذلك فان الحصرى يركز ، كعادته ، على دراسة العوامل الذاتية ، بحيث يرى ان السبب الرئيسى لنجاح الاستعمار واعوانه فى ضرب الوحدة معتمدين فى المقام الاول على «الاسلحة النفسية» ، واهمها واخطرها «اشاعة الاكاذيب والمفتريات» ، هو ان القوميين من الحزبيين فى سورية لم ينشطوا فى التصدى لهذه الاشاعات وتفنيدها [۳۰ ، ص ۹٤] . ولذا فان تحليله لم يمسّ جوهر ممارسة واساليب التوحيد ، التى سمحت للبرجوازية المصرية بالاستيلاء على مواقع هامة فى اقتصاد الاقليم السورى ايضا . صحيح انه ينوه عرضا بالدور الحاسم ، الذى لعبته البرجوازية السورية فى الانفصال ، ولكنه يغض النظر عن واقعة ان ذلك الموقف كان رد فعل على اعمال البرجوازية المصرية الكبيرة التى كانت تنظر الى الوحدة مع سورية على انها مجرد سبيل لغزو السوق السورية وللهيمنة على الاقتصاد السورى [۸۹ ، ص ٤٢٣] .

ان الحصرى ، الذى يبالغ بدور العامل الذاتى فى تحليله لتجربة الجمهورية العربية المتحدة (التأكيد على نشاط الاحزاب فى سورية) ، ويتجاهل فعل العوامل الموضوعية ، يقف كلية الى جانب قيادة دولة الوحدة ، ويركز نقده على قيادات تلك الاحزاب . ففى الفصل المعنون «خطاب الى صلاح البيطار» يتهم البيطار وباقى القياديين ، الذين نشروا فى الجرائد البيروتية فى ٤ حزيران (يونيو) ١٩٦٢ بيانا حول الانفصال ، بأنهم يحصرون الاخطاء والانحرافات فى جهة واحدة ، ويعزونها الى «الحكم الفردى والتسلط الاقليمى» ، دون ان يشيروا ، ولو اشارة عابرة ، الى اخطاء وانحرافات رجال السياسة فى سورية ، بمن فيهم هؤلاء القادة انفسهم [۳۰ ص ۹٤] . وهو يطور هذه الفكرة فى فصل «احاديث الاخطاء» ، حيث يحاول التقليل من شأن اخطاء قيادة الجمهورية العربية المتحدة ، فيؤكد «ان الطريق الى الصواب مرسوم ومرصوف بالاخطاء فى معظم الاحوال» ، وانه لو صارت اخطاء الحكومات سببا لقيام الحركات الانفصالية لتفككت اوصال الدول ولما بقى على وجه الارض دولة واحدة . ان لب الامر ، فى رأيه ، ليس الاخطاء نفسها ، وانما كيفية النظر اليها ، واستخلاص الدروس منها

[۳۰ ، ص ۱۲۰] . وهنا يمتدح مفكرنا في جمال عبد الناصر «اخلاصه وصراحته» و«شجاعته المعنوية» التي عبر عنها في خطاب النقد الذاتي في ١٦ تشرين الاول – اكتوبر عام ١٩٦١ . وهو يسوق نص الخطاب كاملا ، ليطرحه في مجابهة مواقف القياديين المذكورين ، المصرين على عدائهم لعبد الناصر . ويؤكد الحصرى ان هؤلاء القياديين قد تنكروا لمنطلقاتهم الفكرية وتوجهاتهم الايديولوجية السابقة ، فصاروا يتجاهلون ما سبق ان اشار اليه اواخر عام ١٩٥٦ ميشيل عفلق نفسه في كتابه «معركة المصير الواحد» من «قفزة تاريخية ، حققها عبد الناصر في حياة الامة العربية» [۳۰ ، ص ۲٤۹] .

ويتوقف الحصرى بهذه المناسبة لانتقاد اعمال ميشيل عفلق النظرية . وهو يؤكد ان هذه الاعمال طافحة بالاخطاء الفكرية والعلمية [۳۰ ص ۱۸۲] ومشبعة «بالغرور والمباهاة» [۳۰ ، ص ۱۸٤] ، وان ما جاء فيها حول يد «القدر» و«حق الامر والكلام» «يشبه – الى حد كبير – مزاعم ملوك القرون الوسطى الذين كانوا يدعون ان لهم «حق الامر والنهى والحكم والسلطان بتفويض من الله» [۳۰ ص ۱۸٥] . وينوه الحصرى بغيبية وضبابية مفهوم «القدر» ، الذي يشغل مكانة محورية لدى عفلق : فهو «المثل الاعلى الذي تنشده الانسانية ثم «يخرج عنا ويأمرنا» مع ان فكرته «ليست شيئا بسيطا لكى نقرر عدم وجودها او وجودها» [۳۰ ، ص ۲۱٤] . وهو يجد نفس هذا «الغوص في دياجير المجردات الغيبية» ، و«التخلى عن مناحى التفكير العلمى» في فهم عفلق للاشتراكية وللديمقراطية . فهو يورد تعريفه للاشتراكية – «اذا سئلت عن تعريف للاشتراكية ، فلن انشده في كتب ماركس ولينين وانما اجيب : «انها دين الحياة ، وظفر الحياة على الموت . فهى بفتحها باب العمل امام الجميع ، وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم ان تتفتح وتنطلق وتُستخدم ، تحفظ ملك الحياة للحياة ، ولا تبقى للموت الا اللحم الجاف والعظام النخرة» – فيصفه بانه مثال بالغ الدلالة على «التفكير المجرد ، الذي يحلق في سماء الغموض على اجنحة من الالفاظ الجوفاء» [۳۰ ، ص ۲۱٥]

وجدير بالذكر ان الحصرى لا يكتفى ، في تتبعه لمفهوم «القومية العربية» عند عفلق ، بملاحظات نقدية مقتضبة ، وانما

يتعداها الى تعليقات مسهبة ، تتناقض احيانا مع طروحاته هو نفسه . فهو يأخذ على عفلق قلة العناية ببحث فكرة القومية العربية ووحدة الامة العربية ، ويرى ان اهم الاسباب فى ذلك هو «زعمه بان الفكرة القومية من البديهيات التى لا تحتاج الى دليل وبرهان وانها مغروسة فى اعماق كل انسان عربى» [٣٠ ، ص ١٩٣] . كما وينوه بخطأ قول عفلق بان الجدال الذى يقوم حول الوحدة هو «من آثار الاستعمار والجهل والانحطاط» ، فيرد معترضا : «كيف يجوز لنا ان نعتبر هذه الوحدة من الامور البديهية ، مع اننا نعرف - كما يعرف الجميع - ان الملايين من الناس لم يسلموا بها قبلا ، ومئات الآلاف منهم لا يزالون بعيدين عن التسليم بها الى الآن ؟» [٣٠ ، ص ١٩٣] . وينعت الحصرى باللاعلمية ايضا فهم عفلق للقومية بانها «تذكر حى» ، ويشير الى انه فى ظروف البلدان العربية ، التى لا تزال حديثة العهد فى تحررها من النير التركى ومن ثم الاستعمار الاوروبى ، قد تدفع «الذكريات» بالكثيرين بعيدا عن القومية العربية ، وتوجههم شطر الرابطة الاسلامية والنزعة الاقليمية [٣٠ ، ص ١٩٧] .

على هذا النحو يبرهن الحصرى على ان غرس العروبة («الايمان الجديد») متعذر الا من خلال العمل الايديولوجى الهادف الذى ينيط به اهمية سياسية بالغة ، ليبين ، فى ضوء ذلك ، تهافت عدد من طروحات عفلق ، التى تشبه ، والى حد كبير ، بعض انشاءاته النظرية (قوله بطبيعية وحتمية انتصار «فكرة القومية» ، و«بالذكريات التاريخية» كواحد من اسس القومية) .

الفصل الرابع

نحو رؤية جديدة للتاريخ والمجتمع والثقافة

لم يشتغل الحصرى بالقضايا التاريخية والاجتماعية اشتغال العالم المتخصص او الاكاديمى المحترف ، وان كان لبعض اعماله ، مثل «البلاد العربية والدولة العثمانية» ، اهمية تأريخية كبيرة بحد ذاتها . فلقد جاء اهتمامه بالمشكلات التاريخية والاجتماعية والثقافية والتربوية منحى من مناحى البرهان على نظريته فى الامة والقومية ورؤيته للمسيرة الوحدوية العربية .

فى اهمية التاريخ ومنهجيته

ان الحصرى ، الذى يصوّر التاريخ القومى بمثابة «وعى الامة وشعورها» ، ينيط بنشر المعارف التاريخية دورا بالغ الاهمية فى التربية الوطنية والقومية للجيل الناشىء ، وفى تدعيم المسيرة الوحدوية وتوطيدها . لقد كان يؤكد دوما «ان امجاد الماضى من اهم عوامل الامل ودوافع الايمان بالمستقبل» ، ليطرح ضرورة كتابة التاريخ العربى «على نمط جديد» ، فى ضوء «النزعة القومية» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٠٤ ، ١٠٦] .

ويربط الحصرى هذه الضرورة بواقع ان العديد من الكتاب العرب المعاصرين ، المتأثرين بالنظرات الشائعة فى الادبيات العلمية الغربية ، ينتهون الى الحكم : «نحن ساميون ، ليس لنا قابلية الابتكار والافتكار والارتقاء مثل الآريين» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٠٥] . ويدلل فليسوفنا على لا علمية آراء كهذه ، ويبين ان المدخل المطلوب فى كتابة التاريخ العربى انما ينطوى على الاخذ بالمناهج والطرق العلمية المعاصرة ، وعلى الاهتداء بالمصالح القومية . ويقتضى هذا التخلى عن الاسلوب التقليدى القديم

للكتابات التاريخية العربية ، من جهة ، والابتعاد عما تتسم به الادبيات التاريخية الغربية من تعصب ضد العرب ، من جهة ثانية . وهو يذهب الى ان سطحيـة الطريقة الوصفية ، التى تعرض التاريخ العربى «كتاريخ للخلفاء والملوك» ، وتقتصر على بسط سير حياتهم ، انما تشكل عائقا جديا على طريق التقييم الصحيح للتاريخ القومى . فعند ذكر تراجم العلماء والادباء لا تهتم الكتابات العربية – خلافا لمثيلاتها الغربية – بالخدمات التى اسدوها الى ثقافة بلادهم وحضارة العالم ، وانما تعنى باصل هؤلاء ونسبهم ، وبكون الكثيرين منهم من اصل غير عربى ، مع «ان المهم هو البيئة والمربى والثقافة ، لا الدم والاصل والنسب . . . ولو اردت ان احذو حذو كتبنا فى هذا المضمار ، لاستطعت ان اجد فى تواريخ الامم الغربية عشرات من العظماء الذين كانوا من نسب اجنبى بكل تأكيد ، ومئات من الذين كانوا مجهولى الاصل تماما» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٠٦] .

ويرى فيلسوف العروبة انه لا يقل محدودية عن هؤلاء اولئك «الغربيون» ، الذين لم يتفهموا ضرورة النظرة النقدية الى الادبيات التاريخية الاوروبية . فالحصرى ، الذى يدعو الى الاخذ من الاوروبيين مناهجهم العصرية دون استنتاجاتهم ، يعنى على الدوام بفضح الجوهر الرجعى للنظريات العنصرية ، المدعوة لتبرير سيطرة الدول الامبريالية على المستعمرات . وكمثال على استعارة الباحثين العرب لمثل هذه النظريات ، دون وعى منهم لاهدافها الواقعية ولظروف نشوئها ، يورد الحصرى كتاب الدكتور جمال حمدان ، الاستاذ بجامعة القاهرة – «دراسات فى العالم العربى» . ويؤكد الحصرى ان المؤلف ، حين يسمى الشرق الاوسط «منطقة ارتطام قوى البر والبحر» ويتحدث عن «الاستراتيجية الشرق اوسطية» للبلدان العربية ، انما يكرر ما قاله عالم الجغرافيا الانكليزى ، السير هالفورد ماكيندر ، الذى كان له دوره فى رسم السياسة الخارجية البريطانية فى اواخر القرن التاسع عشر ، اى فى المرحلة ، التى يعتبرها الحصرى مرحلة التنافس بين بريطانيا البحرية وروسيا البرية [٤٢ ، ص ٢٤٥–٢٥٠] .

ويستعرض الحصرى ، فى سياق التدليل على صحة رأيه فى خطأ «الثقة العمياء» بمؤلفات الباحثين الغربيين ، مؤلف المؤرخ

البلجيكى جال بيرن «التيارات العظيمة لتاريخ العالم» ، الصادر فى اعوام ١٩٤٤-١٩٥٦ فى سبعة مجلدات . وهو يورد هنا العديد من الامثلة على الاخطاء والاغلاط ، التى وقع فيها المؤلف عند بحثه لتاريخ البلدان العربية الحديث ، والتى جاءت ، فى الكثير منها متعمدة ، ووليدة تحيز معاد للعرب . ومن ذلك تقييم بيرن للثورة المصرية عام ١٩٥٢ وخلعها للملك فاروق ، اذ يزعم «ان الغاء الملكية فى القاهرة قد وسّع وعمّق الهوة المحفورة بين مصر وبين العالم الغربى» ، بحيث «لم تعد العلاقات مع مصر تعرض منظرا سياسيا ، فصارت تصطدم بالقومية والصوفية الاسلامية» (ج ٧ ، ص ٦٧٦) ؛ وعدم تقديره التقدير الكافى للفرق بين حركة الوحدة العربية وبين حركة الوحدة الاسلامية ؛ وتصويره لبنان بلدا غير عربى ، «لان المسيحيين والمسلمين متساوون فيه» [٤٢ ، ص ١٩٦-٢٠٥] .

ويدعو الحصرى الى الاخذ بعين الاعتبار ان الدراسات والكتابات التاريخية تأتى ، كقاعدة عامة ، من زاوية ، رسمتها الاهداف السياسية ، التى تعبر عن المصالح الملموسة للبلد المعنى ، وان معظم المؤلفين الغربيين ، حتى اكثرهم بروزا وتضلعا ، يقيسون مشاكل بلدانهم بمقاييس مغايرة تماما للمقاييس التى يستخدمونها فى تقييم قضايا الآخرين . ولذا ينبغى ، عند تقييم هذه الوقائع او تلك ، مقارنة المصادر والادبيات ، التى تعكس آراء الاطراف المختلفة ، فلا يصح تصديق ما يكتبه الغربيون [٣٦ ، ص ٩٨] .

ويرى الحصرى ان شيئا من التحيز والالتزام والذاتية لدى الدارسين فى تقييمهم للاحداث التاريخية هو امر لا مناص عنه ، «وان شأن المؤرخين فى هذا المضمار لا يختلف كثيرا عن شأن الفنانين . . . فانهم يستطيعون ان يصوروا القضايا التاريخية باشكال مختلفة ، عن طريق اصطفاء الوقائع وجمعها ومزجها وعرضها باشكال شتى ؛ ويستطيعون ان يصوروا القضية الواحدة بمظاهر مختلفة ، يترك كل واحد منها فى النفوس اثرا يختلف عن آثار غيرها» [٢٥ ، ص ٥٧-٥٨] . وهو يبين الذاتية فى تقييم الاحداث فى ضوء مثال ، اخذه من الادبيات المعاصرة ، هو ردود الفعل المتعارضة على فشل محاولة اغتيال السلطان العثمانى عبد الحميد (عام ١٩٠٥) : الشاعر المصرى احمد شوقى كتب قصيدة ،

يهنئ فيها السلطان بالسلامة ويشيد بمناقبه ، اما الشاعر التركى توفيق فكرت فقد عبر عن اسفه لاخفاق المحاولة [٣٦ ، ص ٧٩-٩٨] .

ان نظرة الحصرى الى الحزبية فى الكتابات التأريخية ليست الا واحدة من نظرات صحيحة الى العملية التاريخية ودراستها ، جاءت مبعثرة ومتناثرة فى شتى اعماله بحيث لا تشكل رؤية متكاملـــة ومنهجية متسقة ، ولكن ثمة نقاطا مشتركة بينها وبين الفهم المادى للتاريخ ، وان كان صاحبها لم يأخذ به . وقد رأينا اعلاه بعضا من ذلك ، كما ستصادفنا الوان منه ادناه . اما هنا فسنكتفــى بتسجيل عدد من هذه النقاط .

وبادئ ذى بدء يجدر التنويه بتأكيد مفكرنا على وحدة التاريخ العالمى . ففى مقالة «الشرق والشرقيون» يرفض التقسيم التعسفى للعالم الى «شرق» و«غرب» لكل منهما خصائصه السرمدية ، فالشرق زراعى ، روحانى ، ميال الى الاستبداد ، والغرب صناعى ، مادى ، تواق الى الحرية [٢٩ ، ص ١٢٠-١٣٠] . وراح الحصرى ، مــن هذا المنطلق ، يفنّد طروحات الدكتور حسين مؤنس الواردة فــى مقالته «العرب وماضيهم» (نشرت فى مجلة «الثقافة» القاهرية عام ١٩٥١) ، والتى تردّ «تقطع» التاريخ العربى الاسلامى الى «جمود» العقلية الآسيوية عامة ، خلافا لـ«العقلية الغربية» ، ولوقائــع «التاريخ الغربى» . وهو يخلص من مناقشة هذه الطروحات الى القول : «ان تعليل الوقائع التاريخية بخصائص القارات لهو مــن التعليلات البدائية ، السطحية . . . فالتجدد او الجمود ، التطور السريع او البطئ ، التغير التدريجى او الفجائى . . . لم يكن مــن خصائص امة من الامم ولا قارة من القارات ، انما كان ذلك مــن الحالات التى تعترى بعض الامم ، فى بعض الاطوار من حياتها ، على اختلاف الاصول التى تنحدر منها ، وعلى اختلاف القارات التى تنتسب اليها» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٨٨] . وعلى نحو مماثل يبين الحصرى تهافت الدعوى القائلة بان «غريزة الاحساس بالمستقبل» مفقودة فى نفوس العرب والشرقيين ، ومتأصلة فى نفوس الغربيين [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٩١-٢٠٦] .

ويتصل بذلك رفض مفكرنا لمختلف الوان الحتمية الجغرافية . فهو يؤكد مرارا وتكرارا «ان قول القائلين بان «الجغرافيا» توجــه

التاريخ» ، او «البيئة الطبيعية تتحكم فى مصائر الشعوب» ، قول خاطئ ، لا يستند الى اى اساس علمى» [٤٢ ، ص ٣٦٢ ؛ ٣٩ ، ص ٧٩] .

وينوه الحصرى بالاختلاف النوعى بين الطبيعة والمجتمع ، ليبين خطل النظر الى التاريخ ومسيرته من نفس زاوية النظر الى الطبيعة واحداثها . فهو يذكر ، فى معرض الرد على دعاة «التدرج فى التجديد» الاجتماعى واستنادهم الى ان «الطبيعة لا تقفز» ، واتخاذهم ذلك – كما يقول – حجة «لتبرير نزعة المحافظة ، ولشجب روح الثورة والانقلاب فى الحياة الاجتماعية» : «ان قياس الحوادث الاجتماعية على الحوادث الطبيعية على الاطلاق والزعم بان ما يصح فى احداها يصح فى الاخرى ايضا فى كل الاحيان ، مما لا يستند على اساس علمى صحيح ابدا» [٢٥ ، ص ٢٢] . ومن هنا راح مفكرنا يؤكد لا على التقدم فى التاريخ فقط ، بل وعلى كون هذا التقدم يحدث على شكل قفزات ثورية ، وانبرى يحث على التجديد الثورى : «التجديد فى كل شىء : . . . فى كل مكان . . . فى كل زمان . . .» [٣٩ ، ص ٦٧] .

واذا كان المجتمع يتطور ، والتاريخ يتقدم ، كان لا بد من اعتماد النظرة التاريخية فى تقييم احداث التاريخ ورجالاته : «ان لكل دور احكاما ، ولكل جيل خصائص ؛ فحكمنا على كل دور من ادوار التاريخ يجب ان يكون حكما نسبيا ، بالنسبة الى الظروف المحيطة ، وليس بالقياس الى درجة حضارتنا هذه ؛ كما ان حكمنا على رجل من رجال التاريخ يجب ان يعتبر بأحكام زمانه وخصائص جيله ، فلا نقيس احواله على مقاييس الاجيال التى اتت من بعده» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٠٨] .

ولكن الحصرى ، الذى يرفض المبالغة فى قياس الاحداث التاريخية على الظواهر الطبيعية ، يؤكد على تشابه الطبيعة والمجتمع من زاوية خضوعهما لقوانين موضوعية ، غير مرهونة بوعى الناس وارادتهم : «فللطبيعة احكام ، لا تخضع لمشيئة الاشخاص ، ولا تتأثر بالدعايات التى تقوم لها او عليها ؛ وللطبيعة الاجتماعية ايضا سنن ، تسير عليها غير آبهة بالاضرار او المنافع التى تنجم عنها» [٣٤ ، ص ٢١] . واهم هذه القوانين ، التى تحتكم الطبيعة والتاريخ على السواء ، هو قانون السببية ، «ذلك لان الحادثات

الاجتماعية لا تتجلى وتتوالى بصورة كيفية واعتباطية — كما قد يبدو فى الوهلة الاولى — ؛ ولكنها تتجلى وتتوالى بترتيب معين ، وفقا لمبدأ «السببية» ، مثل سائر الحوادث الطبيعية» [٢٦ ، ص ٩] .

غير ان القول بالسببية فى التاريخ ، والتأكيد عليها ، يتعارض مع تفسير الاحداث التاريخية وفقا لقاعدة «Post hoc, ergo propter hoc» («بعده ، اذن بسببه») ، التى تجعل من التسلسل الزمنى ارتباطا سببيا . ويرفض الحصرى هذا التفسير فى تفنيده لـ«اسطورة» تأثير الحملة الفرنسية فى النهضة المصرية . يرى مفكرنا ان القضية لا تتعدى التأكيد «ان النهضة المصرية حدثت بعد الحملة الفرنسية» ، ولكن «من المعلوم — كما يقول — ان حدوث حادثتين فى وقت واحد ، او فى اوقات متقاربة متتالية ، لا يكون مبررا للحكم بان احدى الحادثتين كانت من العوامل والمسببات التى اوجدت الاخرى» ، والا امكن لزاعم ان يزعم «ان صياح الديك هو السبب الموجب لشروق الشمس» [٢٥ ، ص ١١٥—١١٦] .

ويعارض الحصرى النظرة المثالية الذاتية والارادوية الى دور «الرجال العظام» والجماهير فى التاريخ . ففى نقاشه لمصطفى امين ، الذى اناط تحقيق الوحدة العربية بظهور «قائد زعيم» ، «يحول الاحلام الى حقائق» ، وهو ، وحده ، «القادر على انشاء الدولة الكبرى» ، يقول الحصرى : «واما انا ، فاعتقد ان الرجال العظام — والقادة الزعماء — لا يظهرون عفوا ، وانما ينشأون نتيجة اختمار شعبى عميق ، ويستندون الى القوى الكامنة فى الشعب ، ويستفيدون من الظروف الملائمة للقيادة والزعامة . . . فلا يجوز لنا ان نتقاعس عن العمل — انتظارا لظهور «الرجل العظيم» ، الذى يصفه لنا مصطفى امين» [٣٨ ، ص ١٥٨] .

ويرفض مفكرنا النظرات الجبرية الغيبية التى ترد الاحداث التاريخية الى «مشيئة الرب» [٢٢ ، ص ١٢٩] او «حكم الاقدار» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ١٩٤] . وقد كان موقفه هذا نتيجة طبيعية لرؤيته العلمانية العامة ، ويتفق تمام الاتفاق مع نظرته الى مكانة الدين فى حياة المجتمع .

دور الاسلام فى تاريخ العرب

لعلنا نجد فى مؤلف الحصرى «البلاد العربية والدولة العثمانية» ، الذى يتضمن محاضراته بمعهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية ، اوفى عرض لآرائه حول الدور السياسى والاجتماعى للاسلام ولرجال الدين . فان الطابع التاريخى للبحث قد اتاح له امكانية التصدى للكشف عن الجذور التاريخية للسيطرة العثمانية على الشعوب العربية ، ولبسط موقفه من توظيف العقائد الدينية الاسلامية ، ومن جوانب الدين الاجتماعية السياسية عامة .

كان الموضوع التاريخى اسهل على التناول من حيث العواقب الاجتماعية ، مع ان المؤلف كله جاء بمثابة حجة فى الرد على القائلين بالوحدة الاسلامية بديلا للوحدة القومية ، وعلى الانفصاليين الذين يطرحون الاقليمية المحلية عوضا عن القومية العربية العامة بحجة ان هذه الاخيرة معارضة لتوجهات الرابطة الاسلامية . ثم ان لتحليل اقوال الحصرى ، المبسوطة فى هذا العمل ، اهمية كبيرة على طريق فهم اسباب استبعاده للدين ملمحا من ملامح رؤيته لمستقبل الامة العربية .

يؤكد الحصرى ، فى عرضه لمسيرة التسلط التركى على البلاد العربية فى مطلع القرن السادس عشر والنصف الاول منه ، انه بالرغم من ان جبروت الدولة العثمانية ، الذى تعزز بتوسعاتها فى بلاد البلقان ، كان قد بلغ ذروة مجده آنذاك ، وكان يستند الى اول «جيش دائم» عرفه التاريخ ، فانه لم يكن العامل الاساسى فى خضوع العرب للنير التركى . فهو يرى ان الاداة الرئيسية فى استرقاق الشعوب العربية كان التكتيك الدقيق الذى اتبعه سلاطين آل عثمان ، اذ كانوا يصورون توسعاتهم ضربا من الجهاد تحت راية الاسلام . وكان من شأن ذلك ان يرفع مكانتهم فى انظار العرب من المسلمين ، وان يخلق لدى العرب اوهام القرابة المعنوية والروحية بينهم وبين الاتراك ، مما ساعد مساعدة كبيرة ، اولا ، على استيلاء العثمانيين على البلاد العربية ، وثانيا ، على دوام حكمهم لهذه البلاد ، مدة طويلة ، دون تعب كبير [٢٧ ، ص ١٤-٢٢] .

ويتوقف الحصرى مفصلا عند مسألة انتقال الخلافة الاسلامية

الى آل عثمان . وهو ينوه بخطأ الرأى الشائع حول ذلك فــى الادبيات التاريخية : «ان جميع كتب التاريخ المتداولة بين الايدى ، فى الشرق والغرب ، تقول : ان آخر الخلفاء العباسيين فى مصر ، المتوكل على الله ، تنازل عن الخلافة الى السلطان سليم العثمانى ، وبهذه الصورة انتقلت الخلافة الاسلاميــة مــن العباسيين الى العثمانيين» . ويؤكد الحصرى ان «الابحاث التاريخية لا تؤيد هذه الاقوال . . . فلا تترك مجالا للشك فى ان هذه الرواية انما هــى اسطورة تكونت بعد فتح مصر وبعد وفاة السلطان سليم بمدة غير يسيرة» [٢٧ ، ص ٣٣] .

فمما يدل على تهافت تلك الاقوال اننا لا نجد ذكرا لامر الخلافة لدى المؤرخ ابن اياس ، صاحب «بدائع الزهور» ، والذى كان معاصرا لاستيلاء العثمانيين على مصر ، رغم ان كتابه حافل بالوقائع والامور والتفاصيل الوافية ؛ وان «يوميات» فريدون بك ، التى تسجل ما فعله السلطان سليم ، لا تتضمن كلمة واحدة عن قضية الخلافة ، وعندما تأتى على ذكر المتوكل تصفه بالعبارات التالية : «الخليفة المتوكل على الله ، مولانا محى الدين من آل العباس ، الذى هو بقية الخليفة العباسية فى المحروسة المصرية» ، وان اقرب التواريخ العثمانية الى عهد السلطان سليم ، الا وهو «تاج التواريخ» ، يحتوى بحثا طويلا عن السلطان سليم ، ومع هذا لا يذكر شيئا عن الخلافة وانتقالها [٢٧ ، ص ٣٣-٣٤] . (وجدير بالذكر اننا نجد وجهة نظر مماثلة لدى مؤرخينا ، وضمنا لدى ف . ف . بارتولد فى مؤلفه «الخليفة والسلطان» [٤٧ ، ص ١٥] ، و ف . أ . غورد ليفسكى فى مقالته «هل كان السلطان التركــى خليفة ؟» [٥٤ ، ص ١٨٧] ، ور . أ . حسينوف فى مقالتــه «الخليفة والسلطان» [٥٦ ، ص ١٢٧]) .

ويذهب الحصرى انه «لا غرابة فى ذلك ، لان الخلافة فى ذلك العهد ، كانت فقدت مكانتها منذ مدة طويلة . والخليفة كان اصبح «مقام تبرك» لا يتمتع بأية سلطة فعلية او اسمية . . . وكل شيء يدل على ان سلاطين آل عثمان ، لم يعيروا – فى بادئ الامر – الى امر الخلافة اى اهتمام . وعندما اهتموا بها فيما بعد – وارادوا ان يستفيدوا منها – ، بصورة تدريجية ، اختلق ساستهم ومؤرخوهم اسطورة التنازل والانتقال» [٢٧ ، ص ٣٥– ٣٦] .

وكان لذلك ابعد الاثر واخطره على العالم العربى : «فلا شك فى ان اعتقاد المسلمين بالخلافة العثمانية قوّى نفوذ الدولة العثمانية وسهّل حكمها تسهيلا كبيرا . . . فنستطيع ان نؤكد ان فكرة «الخلافة العثمانية» ساعدت كثيرا على استسلام العرب للحكم العثمانى ، واخرت كثيرا نشوء فكرة القومية العربية» [٢٧ ، ص ٣٦] .

ويشير الحصرى ، فى تتبعه للنزعات الاساسية فى السياسة الداخلية للامبراطورية العثمانية ، الى ان الايديولوجية الدينية ورجال الدين المسلمين كانوا ركنا هاما من اركان الدولة العثمانية [٢٧ ، ص ٢٦] . وهو يؤكد ان السلاطين العثمانيين ، الذين كانوا يمدون يدهم الى رجال الدين ويسعون الى استرضائهم قد استخدموهم فى بسط سيطرتهم على البلاد العربية ، فكان الدين ستارا يغطون به على مالهم من سلطة مطلقة ، «فيحاولون ان يدعموا اعمالهم ويبرروا تصرفاتهم بفتاو شرعية يستحصلونها من هؤلاء .

فكان السلطان العثمانى يتمتع بسلطات مطلقة ، لا يحدها اى حد . والامر الذى يصدر من بين شفتيه كان يكفى لاعدام الاشخاص ، ومصادرة اموالهم ، دون محاكمة وسؤال .

فى الواقع ان اعمالهم كانت تبدو مقيّدة - بصورة نظرية - باحكام الشريعة الاسلامية ، الا ان رجال الدين قلما كانوا يتأخرون عن ايجاد الاحكام واصدار الفتاوى التى تخدم مآرب السلاطين ، وتضفى على اوامرهم وتصرفاتهم صفة الشرعية» [٢٧ ، ص ٢٦-٢٧] .

ويذكر الحصرى ، بهذا الصدد ، «الفتوى» ، التى تنص على جواز قتل جميع اخوة السلطان الجديد يوم اعتلائه عرش السلطنة . حتى وقال رجال الدين بوجوب ذلك «منعا لحدوث فتنة فى المستقبل» .

وعلى نحو مماثل امر السلطان سليم الاول ، عندما قرر محاربة الشاه اسماعيل الصفوى ، بقتل جميع الشيعة الموجودة فى البلاد العثمانية ، مستندا فى ذلك الى «فتوى» صادرة من رجال الدين ، تعتبر هؤلاء مرتدين عن الاسلام .

ويتتبع الحصرى مسيرة تحول الزعامة الدينية الاسلامية (طبقة «العلماء») من عنصر مساعد فى سلطة الدولة الى قوة

مستقلة ، مغالية فى الرجعية . وهو يربط هذا التحول بالانحطاط العام الذى اصاب الدولة العثمانية – ضعف الجيش الانكشارى والسلطة المركزية ، مما ادى الى ترسخ تدريجى لنفوذ الدول الاوروبية فى مختلف مناطق الامبراطورية . وفى ذلك يقول : «وفى عصور الانحطاط صارت الدولة تلجأ الى وساطة رجال الدين فى كثير من الامور ، وتسعى الى استرضائهم فى شتى المناسبات . . . وصارت المضابط التى تنظمها جماعة من هؤلاء – بالاشتراك مع بعض الوجوه – تلعب دورا هاما فى عزل الولاة ونصبهم» [٢٧ ، ص ٤١] .

ان الدور السياسى لرجال الدين ، من حيث هم الركيزة الرئيسية للسلطة السلفية التقليدية ، هو الذى كان – كما يذهب الحصرى – وراء مواقفهم الرجعية من كافة المظاهر الجديدة ، فكانوا يرفضونها بحجة تناقضها مع «روح الاسلام» . وقد اسفر ذلك عن عواقب مهلكة بالنسبة لمجمل تطور البلدان العربية : «مدارسها اهملت العلوم باجمعها ، علماؤها وادباؤها صاروا يقتصرون على اجترار الابحاث الدينية واللغوية القديمة ، من غير ابتكار ولا تجديد . . . حتى اننا صرنا – فى حقبة من الزمن – نعتبر الجمود فضيلة ، ونتمسك باحوالنا الراهنة تمسكا شديدا» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٦] .

وفى هذه الظروف تحولت الايديولوجية الدينية الى عائق خطير على طريق التقدم . «ومما تجب ملاحظته انه فى الوقت الذى كان عدد رجال الدين يزداد ونفوذهم يشتد ، اخذ مستواهم العلمى ينحط ، وثقافتهم الدينية تتردى . . . بصورة سريعة . وصارت تنتشر بينهم ضروب من التعصب الاعمى ، وتنتقل منهم الى الناس ، وتستولى حتى على عقول الحكام والسلاطين» [٢٧ ، ص ٤١–٤٢] .

وهكذا راحت الايديولوجية الدينية تتحول تدريجيا من اداة لاسترقاق الشعوب الاخرى الى عامل مستقل ، يحد من آفاق الناس ويعيق تطور المجتمع .

بيد ان الحصرى – ولاسباب معروفة – لم يوجه سهام نقده نحو الايديولوجية الاسلامية بحد ذاتها ، وانما نحو ركيزتها الرئيسية – نحو رجال الدين . «وعندما نستعرض حركات التنظيم والاصلاح سنجد امثلة عديدة على مقاومة جماعات من «العلماء» لها ،

واشتراكهم فى الحركات الرجعية والثورات الهدامة التى حاولت ان تقضى عليها» [٢٧ ، ص ٤٢] .

فعلى امتداد عهد «التنظيمات» كله (١٨٣٩–١٨٧٠) ، عندما بدأت تتطور الثقافة العربية المعاصرة ، «ظل رجال الدين يعرقلون التقدم فى مختلف الميادين . مثلا ، ظلوا يزعمون ان التصوير حرام بوجه عام ، ويحولون بذلك دون طبع الكتب المصورة ، ولاسيما الكتب المدرسية» [٢٧ ، ص ٨٠] .

ومبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، الذى اعلنته المراسيم السلطانية («منشور الكلخانة» عام ١٨٣٩ و«منشور التنظيمات الخيرية» عام ١٨٥٦) لم تطبقه الحكومة بحذافيره عمليا . وفى الوقت ذاته كانت القوانين ، التى سنت فى عهد التنظيمات ، تمنح الدول الاوروبية تسهيلات كبيرة للتغلغل فى الامبراطورية العثمانية بحجة حماية مصالح ابناء دينها من المسيحيين [٢٧ ، ص ٨٠] .

ويؤكد الحصرى ان هذه الاوضاع قد زادت من حدة الخلافات بين العرب المسلمين والعرب المسيحيين ، فقد «ظل المسلمون يعتبرون الدولة دولتهم ويستسلمون لحكمها ، لكونها دولة الخلافة الاسلامية ، وظل المسيحيون يشعرون بانها غريبة عنهم ، لانها تعتبرهم رعايا ، ويتوجهون نحو الدول الاوروبية لانها تحميهم فى الكثير من المناسبات ، حتى انها تقدم لهم بعض المساعدات .

فكان على فكرة القومية العربية ان تتغلب على هذين الاتجاهين فى وقت واحد : كان عليها ان تحول انظار المسلمين عن الدولة العثمانية ، وانظار المسيحيين عن الدول الاوروبية» [٢٧ ، ص ٨٢–٨٣] .

ويذكر مفكرنا ان من العوامل ، التى ساعدت موضوعيا على جمع كلمة المسلمين والمسيحيين حول العروبة ، كانت سياسة جمعية «الاتحاد والترقي» ونشاط الحكومة التى الفتها بعد استلام الحكم عام ١٩٠٨ . فبعد ثورة «الاتراك الشبان» تكشف جليا للعرب الجوهر الشوفينى للدولة العثمانية ، وقد صارت بدون الستار الدينى التقليدى التى طالما توشحت به . ثم ان انصار «تركيا الفتاة» ، بدعوتهم الى تعزيز المركزية وسعيهم نحو تتريك الاقليات القومية ، قد ظهروا بمظهر الامناء لنهج السلاطين فى المسألة

القومية . وينوه الحصرى بان تبدد آخر الاوهام التى كانت لدى القوميين العرب حيال «الاتراك الشبان» قد جاء عقب اعلان الحكومة عامى ١٩١٠–١٩١١ عن التزام سياسة العنف ازاء ثورات اليمانيين (فى اليمن) ، فى حين تهاونت فى اعداد وسائل الدفاع عن طرابلس الغرب ، فسهلت للطليان سبل الاستيلاء عليها .

لم يكن مؤلف «البلاد العربية والدولة العثمانية» ، الذى صادف رواجا واسعا فى الاقطار العربية ، العمل الوحيد ، الذى يستخدم فيه الحصرى الوقائع التاريخية لدعم موقفه من فكرة الوحـــدة الاسلامية والخلافة والدعوى القائلة بان الشعوب الاسلامية كانت موحدة فيما مضى .

ففى معرض مناقشة مقالة الاستاذ شفيق غربال «الجامعــــة الاسلامية واتحاد العرب» ، المنشورة فى مجلة «الهلال» فى ١–١–١٩٥٥ ، يرد الحصرى على قول صاحب المقالة بوحدة «الثقافـــة الاسلامية» . وفى رده على ما يذهب اليـــه غربال من ان بروز الثقافة العربية وانفصال الاقاليم العربية عن سائر الاقاليـــم الاسلامية انما كان بسبب ضعف سلطة الخليفة الدينية من جراء الحروب الصليبية والغزوات التتارية ، يشير مفكرنـــا الى ان «العالم الاسلامى» كان قد فقد وحدته قبل بدء الحروب والغزوات المذكورة بقرون عديدة ، وذلك منذ انقضاء العهد العباسى الاول ، وهـــو الامر الذى سبق لابن خلدون ملاحظته وتدوينه [٣٨ ، ص ١٨٤] . والحصرى ، اذ يقول بان العالم الاسلامى كان قد فقد آنذاك وحدته «من الوجوه المذهبية والادارية والسياسية» ، انما يؤكد بهذا على ان الاسلام بحد ذاته لم يكن عاملا لا فى الوحدة السياسية فحسب ، بل وفى الوحدة الثقافية ايضا ، وذلك عـــلى النقيض مما يطرحه انصار الجامعة الاسلامية .

ويتوقف الحصرى ، الذى ينفى عمليا الدور التجميعى للاسلام فى المجتمعات المتعددة القوميات ، مثل الامبراطورية العثمانية ، لتفنيد طروحات رجال الدين ودعاة الجامعة الاسلامية [٣١ ، ص ٢٠٠] ، الذين عارضوا الحركة القومية العربية استنادا الى الاحاديث النبوية التى نصت على نبذ العصبية وقالت بعدم تفضيل العربى على العجمى والابيض على الاسود . وهو يرد على هؤلاء المعارضين فيبين خطأ تشبيه الفكرة القومية بالعصبية الجاهلية ، اى العصبية

القبلية ، التى كانت تقف عائقا على طريق توحيد قبائل الجزيرة العربية ، والتى حاربها نبى المسلمين .

ولم يتورع الحصرى ، وهو يسوق الحجج على صحة ومشروعية التطلع نحو الوحدة العربية ، عن اللجوء الى نفس المصدر ، الذى يستقى منه خصومه من انصار الجامعة الاسلامية ، اعنى من القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين .

ففى معرض الرد على انصار الخلافة وقولهم بعصمة الخليفة وبان مخالفة اوامره كفر ، ينوه بتهافت التعويل على الدين فى امور سياسية كهذه ، وبان انتقاد اوامر الخليفة ومخالفتها حق للمؤمن اذا رأى فيها «ما يخالف العقل والمنطق» . وهنا يورد الحصرى ما تجمع عليه مصادر التاريخ الاسلامى من ان عمر بن الخطاب ، ثانى الخلفاء الراشدين ، قال فى خطبة شهيرة له : «ايها الناس ، من وجد منكم فىّ اعوجاجا فليقوّمه» ، وعندما قال احد الحاضرين : «لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا» ، عقب على ذلك بقوله : «الحمد لله الذى جعل فى هذه الامة من يقوّم اعوجاج عمر» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٣٤] .

كما وتستلفت الانتباه ردود الحصرى على ما جاء فى مؤلف جرجى زيدان «مشاهير الشرق» [١٤٢ ، ج ١ ، ص ٢٣] ، من ان احمد عرابى باشا كتب فى مذكرته التى ارسلها الى صاحب المؤلف يستنكر ما ينسب اليه من نزوع لاقامة دولة عربية مستقلة ، ويعتبر اقامة دولة كهذه «ضياعا للاسلام عن بكرة ابيه ، وخروجا عن طاعة الله ورسوله» . ويعلق مفكرنا على هذا القول بلهجة لا تخلو من السخرية : «كأن الاسلام لا يدوم الا برعاية آل عثمان . ومن الغريب ان تصدر مثل هذه الكلمات من قلم احمد عرابى باشا ، فانه كان يعلم ان «السلطان» كان قد اعتبره عاصيا ، واعلن وجوب تأديبه ، وما كان يجهل ان الانجليز هبوا الى «مساعدة الخديوى» ، متذرعين بالبيان الصادر من «خليفة الاسلام» بهذا الشأن» [١٩ ، ج ٢ ، ص ١٣٥] . وعلى هذا النحو يؤكد فيلسوف العروبة على تهافت المزاعم القائلة ان فكرة اقامة دولة عربية مستقلة ، ومعها الحركة القومية العربية ، «خروج عن طاعة الله ورسوله» .

الاستعمار والسياسة الامبريالية
فى البلدان العربية

يولى الحصرى ، فى اعماله التاريخية ، عناية خاصة لفضح سياسة الدول الامبريالية ازاء العالم العربى ، فقد كان يعتبرها سببا رئيسيا فى التجزئة السياسية للبلدان العربية ، وعاملا هاما فى تغذية النزعات الانفصالية المعارضة للوحدة العربية .

وتتكشف تقييمات الحصرى عما لنظريته فى القومية العربية من منحى ، عميق فى عدائه للامبريالية ، اذ كان يرى ان الوحدة هى ، فى المقام الاول ، اسلوب واداة للحفاظ على الوجود القومى العربى فى ظروف الضغط الدائم الذى تمارسه الدول الامبريالية على الامة العربية سعيا وراء تجزئتها واسترقاقها .

ويحاول الحصرى ، فى تبيانه لاغراض السياسة الامبريالية وفى تأكيده على عدائها المستحكم لمصالح العرب ، الكشف ، فى الوقت ذاته ، عن مصادر هذه السياسة . وان اهتمام مفكرنا بهذه المسألة ليرتبط ، الى حد كبير ، بجداله مع الماركسيين ، الذين ينوهون بالترابط بين النزعات القومية فى اوروبا وبين اقامة سلطة البرجوازية ، التى كانت فى نهاية المطاف ، وراء انتهاج الدول الغربية لسياستها الامبريالية . ولكن الحصرى ، برغم اعترافه بكون الامبريالية حصيلة طبيعية لتطور العلاقات الرأسمالية فى اوروبا الغربية وامريكا ، يصر – كما ذكرنا اعلاه – على النفى القاطع لارتباط ولادة الايديولوجية القومية بتكوّن العلاقات الرأسمالية ، فيتحدث عن مجرد «تزامن» بين الامرين . وقد انعكس فى هذا النفى ما نوهنا به اعلاه من نظرة مثالية ولاتاريخية الى نشوء الامة والقومية ، ومن عدم فهم لما للنزعة القومية من مضمون طبقى وطابع مزدوج ، ومن كون تقدميتها ليست مطلقة ، بل عابرة . بيد ان اعمال الحصرى الاخيرة تسمح بالقول ان مفكرنا قد اقترب بعض الشىء من تفهم تلك الجوانب . فهو يشير فى مناقشته لرأى ميشيل عفلق ، الى تهافت مصطلح «القومية الاوروبية» ، اذ ان ثمة شعوبا اوروبية ، كالايرلنديين والالبان والفنلنديين ، لا تترافق نزعتها القومية بميل نحو الاستعلاء والتوسع والاستعمار [٣٠ ، ص ٢٣٠] .

ويذهب الحصرى الى ان ربط النزعات القومية بالتطلعات الاستعمارية يعود ، فيما يعود ، الى «الخلط بين مبدأ القوميات وبين خطط واعمال الاحزاب والمنظمات اليمينية المتطرفة التى سمت نفسها باسم «ناسيوناليست»» [٣٠ ، ص ٢٣٢] . وفى هذا الاطار يؤكد مفكرنا ان القرن الحالى شهد تطورا غريبا فى معنى كلمة «ناسيوناليزم» ، باعدها بعدا كبيرا ، عن مدلولات «القومية» التى يقرنها «بحركات تحرر القوميات الاوروبية» ، بقومية الامم المضطهَدة [٣٠ ، ص ٢٣٢] .

هذا ناهيك عن ان الحصرى ، فى محاولته لصياغة مبدأ نظرى عام ناظم للامبريالية ، يعترف ، فى احدى مجموعاته الاخيرة ، بوجود ارتباط معين بين ترسخ القوميات كايديولوجية سياسية وبين تطور الدول الرأسمالية ومصالحها . ففى مقالة له بعنوان «نظرات عامة الى الاستعمار الاوروبى» يبرز بين الامور الاساسية المميزة للقرن التاسع عشر انتشار مبدأ القوميات ، وقيام الثورة الصناعية بفضل اختراع المكائن ، واستفحال الاستعمار الاوروبى . وهو يخلص الى القول «ان الامر الاخير كان من نتائج الامرين الاولين . فانتشار مبدأ القوميات لم يترك امام الدول مجالا للتوسع فى القارة الاوروبية ، فتوجهت انظار تلك الدول الى خارج القارة المذكورة . كما ان اختراع المكائن زاد الانتاج الصناعى زيادة هائلة . فصارت الدول تضطر الى البحث عن اسواق لتصريف منتجاتها من جهة ، وتحتاج الى استيراد المواد الاولية الضرورية لتغذية مصانعها من جهة اخرى . وكان الاستعمار اقصر الطرق واضمنها لتحقيق هذين الغرضين ، لان الدولة تستطيع ان تفرض على مستعمراتها الاوضاع الاقتصادية التى تريدها ، وتحتكر لنفسها جميع مواردها واسواقها» [٤٢ ، ص ٣١٤-٣١٥] .

وعلى هذا النحو يدرك الحصرى ان ترسخ القومية مبدأ اساسيا فى سياسة الدول كان بمثابة مقدمة لظهور النزعات الامبريالية . كما وينوه ، وبحق ، بطبيعة النهب الملازمة للدولة الرأسمالية . ولكن ميله للمطابقة بين مصالح الامة ومصالح الرأسمال قد حال بينه وبين رؤية ان السياسة الامبريالية تتحدد باغراض الطبقة البرجوازية السائدة ، لا بأهداف المجتمع ككل .

ومن انشاءات الحصرى يلزم منطقيا القول بـ«طبيعية» ، وتعذر

تذليل ، العداء بين مختلف الامم ، التي ارتقت الى مستوى وعـــى اصالتها ، وذلك بغض النظر عن بنيان دولتها الاجتماعى السياسى . وتلعب هذه الانشاءات ، عند الحصرى ، دور القاعدة النظريـــة للدراسة التاريخية التي يقوم بها فى مؤلفيـــه «يوم ميسلون» و«البلاد العربية والدولة العثمانية» ، حيث يتتبع مفصلا مسيرة ترسخ مواقع الدول الامبريالية فى العالم العربى ، وقيامهـــا بتجزئته سياسيا ، واعمالها الرامية الى الحيلولة ، وبكافـــة الوسائل والسبل ، دون نزوع العرب نحو الوحدة . ولكن تهافت تفسير سياسة الدول الغربية فى العالم العربى ، وتنافسها فيما بينها ، برده الى العداء المستحكم بين هذه «الروح القومية» او تلك ، لا يقلل ، باى حال ، من الاهمية التقدمية الكبيرة لمؤلفات الحصرى التاريخية ، التي تستند الى مادة وثائقية غنية ، وتتضمن دراسة ، عميقة بما فيه الكفاية وموضوعية فى مجملها ، لسياسة الغرب الامبريالية فى المنطقة .

يعنى الحصرى فى هذه المؤلفات بتبيان ان تأجيج النزاعات الدينية كان احدى الادوات الاساسيـــة ، التي درجت الدول الامبريالية على استخدامها لترسيخ نفوذها فى البلدان العربية . فهو ينوه بالاهمية الكبيرة التي كانت تنيطها فرنسا بارسالياتهـا الكاثوليكية ، ويشير ، بهذا الصدد ، الى ان التوجهات المعاديـــة للاكليروس (للاهوت) ، والتي كانت قد انتشرت فى فرنسا منذ حين ، لم تنعكس ابدا على سياستها الخارجية ازاء المشرق العربى . وعلى نحو مماثل عملت الدول الاوروبية ، وخاصة بريطانيا ، عـــلى تشجيع الارساليات البروتستانتية ، التي انبرت - طمعا فـــى الشعبية - لترجمة الانجيل الى العربية ، واسرعت الى تنشئة رجال دين من ابناء العرب انفسهم . كما ويأتى الحصرى على ذكر تعزز نشاط روسيا القيصرية فى المنطقة ، وطرحها نفسها حاميـــة للارثوذكس ، واهتمامها الخاص بالقدس وبالاراضى المقدسة فى سائر انحاء فلسطين ، وافتتاحها الكثير من المدارس وجعلهـــا التعليم فيها باللغة العربية [٤٣ ، ص ١٨٣-١٩٥] . ومن بين نتائج التنافس بين الدول الغربية يذكر الحصرى النزاع بين الدروز والموارنة فى لبنان ، والذى صار نزاعا تقليديا فيما بعد ، ويعود - فى رأيـــه - الى الصراع بين انكلترا وفرنسا آنذاك ،

فكانت فرنسا تشجع حركة محمد على (الذى ايده الموارنة) فى حين كانت المصالح البريطانية تقضى بتأييد الامبراطورية العثمانية (ضد محمد على ، الذى ثار عليه الدروز) . ويذهب مفكرنا الى ان الخلاف الذى نشب بين تلك الدول حول «الاماكن المقدسة» كان ، قبل كل شيء ، تجليا للتنافس حول ترسيخ النفوذ فى المنطقة عامة ، وادى ، فى نهاية الامر ، الى «الحرب الشرقية» («حرب القرم») ١٨٥٣-١٨٥٦ [٤٣ ، ص ٣٦-٣٨] .

ويشير الحصرى الى ان التمديد الاصطناعى لحياة الامبراطورية العثمانية انما جاء ، فى المقام الاول ، نتيجة مساعى الدول الامبريالية ، التى كانت معنية آنذاك بالابقاء على الاوضاع الراهنة . وقد اتاح لها ذلك تعميق تغلغلها فى العالم العربى ، وترسيخ مواقع الهيمنة فيها قبيل التقسيم القادم . وكانت حملة نابليون بونابرت على مصر اواخر القرن الثامن عشر اول الحركات الفعلية الرامية «للاخلال بالحالة الراهنة» . ويرى الحصرى ان هذه الحملة كانت تهدد مصالح انكلترا ، مما دفعها لمساعدة الدولة العثمانية مساعدة فعالة ضد فرنسا ، واسفر ذلك ، فى نهاية المطاف ، عن ان الجيوش الفرنسية اضطرت للجلاء عن مصر بعد ثلاث سنوات ونيف . ولكن فرنسا لم تتخل نهائيا عن اطماعها فى مصر الا عام ١٩٠٤ ، حيث ساومت عليها انكلترا بالمغرب الاقصى ، واتفقت معها .

وفى الوقت ذاته فان استعمار الجزائر ، الذى بدأته فرنسا عام ١٨٣٠ لم يقض مضاجع انكلترا ، التى كانت قد احتلت جزيرة مالطا ، وصارت مطمئنة على سيطرتها فى البحر الابيض المتوسط . وحتى الفظائع ، التى ارتكبها الفرنسيون لبسط سيطرتهم على الجزائر ، فانها — كما يلاحظ الحصرى بسخرية — وان اثارت حملة صحيفة ضد فرنسا ، «غير ان الامر لم يتعد حدود النقد الادبى» [٤٣ ، ص ٣٤] . ويؤكد الحصرى ان مصالح اكبر دولتين امبرياليتين فى القرن التاسع عشر لم تصطدم فى الجزيرة العربية ، فقد كانت فرنسا تكتفى بسورية ، وكانت انكلترا معنية اساسا بالمناطق الساحلية المشرفة على طرق المواصلات مع الهند والشرق الاقصى . وهو يشير الى ان انكلترا ، الطامعة فى بسط سيطرتها على تلك المناطق ، قد لجأت الى سلاحها المجرب —

تأجيج العداء بين حكام مختلف الامارات – فتمكنت بعقد سلسلة من المعاهدات الانفرادية مع امراء وشيوخ عمان وقطر والكويت والبحرين وحضرموت ، ان تدخلهم تحت حمايتها واحدا فواحدا .

وفي مجرى الحرب العالمية الاولى توصل المتنافسون القدامى – انكلترا وفرنسا ، ومعهما روسيا القيصرية – الى تفاهم مؤقت ، ساعد عليه «تعرض نفوذهما فى الشرق الادنى الى خطر مشترك ، من جراء توسع نفوذ المانيا فى البلاد العثمانية» [٤٣ ، ص ٤٥] . وكان النزوع للحـــد من هذا النفوذ هو الذى دفع الانكليز ، اثناء الحرب ، الى تشجيع القوميين العرب . وينوه الحصرى بان الانكليز كانوا يدركون ان الثورة العربية لا يمكن ان تبدأ بنجاح من سورية او العراق ، نظرا لاحتشاد الجيوش العثمانية فيهما ، فتوجهوا نحو الحجاز ، واقدموا على مفاوضة الشريف حسين ، امير مكة . كما ويشير الى ان هذه الخطوة كانت تعكس التوجه التقليدى لدى الانكليز نحو استغلال حركات التحرر الوطنى لاغراضهم الخاصة : لقد ربطوا مخططاتهم هنا ، كما فى باقى الحالات ، بشخصية دينية مرموقة ، اخذين بعين الاعتبار ان شريف مكة «هو الرجل الوحيد الذى يمكن ان يتغلب على نفوذ السلطان [العثمانى] المعنوى ، او ان يحد – على الاقل – من ذلك النفوذ» [٤٣ ، ص ٥٧] .

ويورد الحصرى مقتطفات مطولة من المراسلات التى تمت عامى ١٩١٥–١٩١٦ ما بين الشريف حسين وهانرى ماكماهون ، نائـب ملك بريطانيا فى مصر ، ويبين كيف كان الانكليز يضغطون عـلى شريف مكة فيما يخص ، مثلا ، حدود الدولة العربية المقبلة [٤٣ ، ص ٦٥–٦٩] . ولكن تعزز نشاط الانكليز فى الحجاز اثار – كما يذكر الحصرى – حفيظة فرنسا ، التى خافت على مصالحها فـــى سورية ، فعملت على اقامة علاقات «ودية» مع الشريف حسين . بيد ان هذا لم يمنع الدول الامبريالية من التفاهم بخصوص اقتسام المناطق العربية التابعة للامبراطورية العثمانية ، فوقعت فى ايار (مايو) ١٩١٦ «اتفاقية سايكس بيكو» السرية ، التى عقدت لتقرير مصير البلدان العربية .

ويتوقف الحصرى عند الدور الحاسم الذى لعبه نشر الحكومة البلشفية فى روسيا لنص اتفاقية سايكس بيكو سراء فى فضح اخاديع الدول الغربية واطماعها او فى نهوض المشاعر المعاديـــة

للامبريالية فى المشرق العربى [٤٣ ، ص ٧٧] . ولكن زمام المبادرة ، كما يشير مفكرنا ، كان بيد الدول الامبريالية ، التى لم تكن تعتزم التخلى عن مواقعها فى المنطقة . واذا كان الانكليز لم يتمسكوا فيما بعد بـ«نص» الاتفاقية ، وخرجوا على الكثير من احكامها خروجا صريحا ، فانهم لم يفعلوا ذلك – كما ينوه الحصرى – انطلاقا من الرغبة فى اعطاء العرب حقوقهم المشروعة ، وانما اهتدوا بمصالح المملكة البريطانية ، التى كانت تتضمن اضعاف مواقع الفرنسيين . وفى ضوء هذا راحت الوحدات البريطانية تنسق تنسيقا قويا مع قوات الشريف حسين ، واقدمت بريطانيا ، فيما بعد ، على اصدار وعد بلفور الذى ينص على انشاء «وطن قومى لليهود» فى فلسطين ، والذى كان غرضه الاصلى ضمان سيطرة الانكليز فيها [٤٣ ، ص ٧٩] . اما فرنسا ، كما يذكر الحصرى ، فقد صبت جهودها الاساسية ، فى الفترة المذكورة ، للاستيلاء على سورية ، فاعلنت انها ليست مستعدة للتخلى عن هذا البلد ، الذى «تربطها به تقاليد وروابط معنوية كثيرة ، منذ قرون عديدة» [٤٣ ، ص ٨٢] .

وعند تقييم اعمال الحصرى التاريخية ، التى يتتبع فيها مسيرة تغلغل الدول الامبريالية فى البلاد العربية وفرض السيطرة الاستعمارية عليها ، لا بد من التنويه بما يشوب هذه الاعمال من بعض احادية الجانب . وينعكس ذلك فى ان صاحبها يعرض مفصلا لاستراتيجية البلدان الغربية وتكتيكها ، لكنه لا يأتى على ذكر الدوائر العربية التى صارت ، فى حقيقة الامر ، اداة لتنفيذ السياسة الامبريالية . وبذلك سقطت من اعماله ناحية هامة فى الاستراتيجية الامبريالية ، هى التعويل على الجماعات الحاكمة فى البلدان العربية ، التى جاءت ميولها نحو المساومة وليدة التخوف من تصاعد حركة التحرر الوطنى . هذا فى حين ان التوصل الى مثل هذا «التفاهم» هو الذى يفسر ما يشير اليه الحصرى من نزوع الانكليز لتنصيب زعيم تقليدى ، يرتكز الى القوى الاقطاعية المحافظة ، على رأس حركة التحرر العربية . ومن المعروف ان هذه الدوائر قد توصلت فيما بعد – عبر الوساطة البريطانية – الى التحالف مع برجوازية سورية والعراق وفلسطين ، وذلك بعد توقيع «اتفاقية دمشق» فى ايار (مايو) عام ١٩١٥ ، التى صيغت

فيها شروط التعاون البريطانى – العربى . وعليه فقد امكـــن للامبريالية البريطانية ، بفضل العلاقات التى اقامتها مع القـــوى الاجتماعية المتخوفة من الجماهير الشعبية ، ان تتحكم ، فى نهاية المطاف ، بمسيرة العرب التحررية فى فترة الحرب العالمية الاولى . وكان ذلك سببا اساسيا فى عدد من الاخفاقات الكبيرة التى منيت بها هذه المسيرة آنذاك ، والتى اتاحت للبلدان الامبريالية بسط سيطرتها الاستعمارية على العالم العربى .

ان اعمال الحصرى تمر على هذه المسائل مرور الكرام . واذا كان تحليله للسياسة الامبريالية ، التى عوّلت على رواج الآراء الدينية والنزاعات الطائفية فى العالم العربى ، يتسم بطابع نقدى حاد ، فان تقييمه لتاريخ حركة التحرر العربية جاء تقييما ايجابيا فحسب . وليس من قبيل الصدفة ان ينظر الحصرى الى شخصية الشريف حسين ومساعيه لاقامة الدولة العربية من منظار محض وردى . فقد آثر فيلسوف العروبة التغاضى عن المناحى الرجعية فى سياسة شريف مكة . ومن ذلك انه لم يات على ذكر البيـــان المعروف ، الذى توجه به الشريف حسين فى ٢٧ حزيران (يونيو) ١٩١٦ الى المسلمين كافة ، يحثهم فيه على تأييـــد ثورة الحجاز ودعمها ، ويؤكد لهم فيه عزمه على تطبيق الشريعة الاسلامية ، والغاء ما سنته السلطات التركيـــة من «بدع ، منافيـــة لروح الاسلام» . هذا فى حين يبسط مفصلا احدى رسائل عاهل مكة الى ماكماهون ، التى يطمئنه فيها على مصير مسيحيى سورية ولبنان فى الدولة العربية المقبلة : «سنسير ، نحن المسلمين ، على خطة سيدنا عمر بن الخطاب وسواه من الخلفاء الذين فرضوا عـــلى المسلمين – بموجب الدين الاسلامى – ان يعترفوا للمسيحيين بما لهم من حقوق وعليهم من واجبات» (نقلا عن [٤٣ ، ص ٦٩]) .

كما ويقيم الحصرى عالى التقييم سياسة الملك فيصل ، ابـــن شريف مكة (انظر ، مثلا [٣٦ ، ص ٩–٢٩]) ، الذى توج عام ١٩١٨ ملكا على سورية (عملا بالاتفاقية البريطانية الفرنسية حول النظام الاستعمارى فى المشرق العربى) . بيد ان الحصرى ، الذى كان يشغل آنذاك منصب وزير الدولة فى حكومة الملك فيصل ، لم يربط ابدا بين احتلال فرنسا لهذه المنطقة وبين مهادنة فيصل للامبريالية البريطانية والفرنسية (وان كانت مذكراته تنم جليا عن

ذلك [٤٣ ، ص ١٣٠-١٧٤]) ، وكذلك بينه وبين تخوف الملك فيصل من الجماهير الشعبية وعدم اعتماده عليها ، وارتكازه الى الفئات المحافظة فى البلاد . فمن عرض الحصرى يبدو وكأن تصفية النظام العربى فى سورية تعود الى عوامل خارجية بحتة - الى مناورات الامبريالية الفرنسية .

وفى ضوء هذا يمكن القول ان الهدف العملى المحض الذى يتوخاه الحصرى ، الا وهو تصوير الحركة التحررية العربية اكثر تقدمية واشد نضجا مما كانت عليه حقا فى فترة الحرب العالمية الاولى ، قد حال بينه وبين تحليل الاحداث التى كان شاهد عيان عليها او طرفا مباشرا فيها ، تحليلا كامل الموضوعية . ولكننا ، ونحن ننوه بذلك ، نقدر حق التقدير الدور الايجابى الهام ، الذى لعبته اعماله التاريخية فى تعزيز التوجه المعادى للامبريالية فى الكتابات التاريخية العربية المعاصرة .

مشكلات العالم العربى الاجتماعية والسياسية

انطلاقا من الايمان بان «الثورة المعنوية» شرط ضرورى لاية تحولات اجتماعية عنى الحصرى بتطوير مبادىء جديدة فى التنوير . ولذا فان تسليطه الضوء على المشكلات الاجتماعية والسياسية يتوقف اساسا على مدى ارتباطها بالتعليم والتربية . ثم ان مفكرنا لم يهتم اهتماما جديا بدراسة القضايا الاجتماعية فى البلدان العربية ، ولم يتقدم ببرامج ومشاريع ملموسة على الصعيد الاجتماعى . ومن هنا يتعذر الحكم على موقفه من هذه القضايا الا من خلال ملاحظات متفرقة واقوال مبعثرة ، لا تخلو احيانا من التناقض ، بحيث ان تقييمها يتطلب مراعاة سياقها العام ، مكانها وزمانها ومناسبتها .

وبادىء ذى بدء ينبغى التنويه بان من مآثر الحصرى الاكيدة ادراكه - خلافا للكثير من معاصريه من المفكرين القوميين - للارتباط بين التقدم التكنيكى واسلوب الانتاج وشكل العلاقات الاجتماعية . ففى ختام محاضرة له بعنوان «التربية الاجتماعية» ، القاها على شبيبة دار السلام ببغداد عام ١٩٢٨ ، يوضح الحصرى ان ما تصبو اليه الفئات المثقفة العربية من تقدم مادى يجلب الرفاه

والخيرات ، انما يتطلب اجراء تغيرات اجتماعية . فهو يؤكد انه «اذا كانت حضارة القرن العشرين مستندة من جهة الى الآلات المادية فانها تستند من جهة اخرى وبدون شك الى تلك الآلات والعتلات المعنوية التى تعرف بالتأسيسات الاجتماعية» ، ليركز الانتباه على ان الاقتباس يجب الا يقتصر على التكنيك والآلات ، وانما يجب ان يتعداه الى «الترتيبات والتأسيسات الاجتماعية» [٢٦ ، ص ٤٣] .

ولكن فهم الحصرى لطبيعة المؤسسات الاجتماعية ظل مشوبا بالغموض والابهام . فهو ، اذ ينوه بتشابك العوامل الاجتماعية والاقتصادية [٢٦ ، ص ٣٨٩] ، يميل ، على الاغلب ، الى اناطة الدور الحاسم بالاولى منهما . ففى معرض ردّه على المفكر المصرى سلامة موسى ، الذى كان من انصار الاشتراكية الفابية ، والذى كان ميكانيكيا بعض الشىء فى ردّه ظواهر الحياة الاجتماعية الى الميدان الاقتصادى ، يقع مفكرنا فى التطرف المقابل . انه يتجاهل العوامل الاقتصادية ، التى تقوم فى صلب البنى الاجتماعية ، والتى كانت – فى نهاية المطاف – وراء الفوارق بين الشرق والغرب ، فيقول : «ولا اراني فى حاجة الى الشرح الطويل لاظهار العامل الاصلى الذى يفرق بيننا وبين الغربيين فى هذا الباب . فلا مراء فى ان هذا العامل الاصلى هو شكل العائلة . . . فان النظام العائلى الذى ساد فى بلادنا ، جعل عضويتنا الاجتماعية متحجزة cloisonné – مثل انسجة النبات ، وبخلاف انسجة الحيوان – ، فلم يسمح لنا بحياة اجتماعية شديدة نشيطة ، واضعف بذلك الحياة العامة وضمّرها atrophier» [٢٦ ، ص٣٦] .

ان تأكيد الحصرى مرارا على ان العائلة فى الشرق اشبه بـ«احواض التركيد» فى مجرى التقدم [٢٦ ، ص ٤٠١] ليبين انه وقف على سمة المجتمع الشرقى الرئيسية – ثبات الانقسام العمودى واستقراره نتيجة ضعف الانقسام الافقى ، ضعف التمايز الاجتماعى الطبقى (انظر مثلا [٨٢ ، ٥٩ ، ١٠٢] . ثم انه على حق بعض الشىء فى ملاحظته ان هذه السمة المميزة تولد خصوصية «النفسية الشرقية» . ولكن الحصرى لا يرد هذه السمة الرئيسية الى النظام الاقتصادى السائد ، وانما يحاول استخلاصها من التقاليد الدينية : «ويمكننا ان نقول ان انعزال المرأة فى بيتها وانفصالها

عن الحياة العامة ، مما يولد «بنية اجتماعية خاصة» تحول دون تشدد الفعالية الاجتماعية» [٢٦ ، ص ٤٠١] . وهكذا فان الدراسة السوسيولوجية عند الحصرى تخضع لنفس الهدف ، الذى تتوخاه ابحاثه التاريخية : المضى بالقارئ حتى ادراك ما للتقاليد الدينية من منحى محافظ وجمودى .

ان هذا التفسير المثالى المحض للبنية الاجتماعية بردها الى التقاليد ، التى ينظر اليها على نحو مجرد ، بمعزل عن الظروف الكامنة وراءها ، انما يعانى من عيب جلى ، فيبالغ فى دور العناصر الثانوية ، مثل العائلة والبطون ، وهى عناصر ، ليس من الضرورى ان تترافق فى كل المجتمعات بانعزال المرأة فى البيت وبابتعادها عن الحياة العامة . فمن المعروف ان صلابة الانقسام العمودى ، الذى تركت العلاقات القبلية العشائرية بصماتها عليه ، تعود الى خصوصية الاقطاعية الشرقية . ففى اوروبا اقترنت الاقطاعية ، التى رسخت حقوقيا ملكية الارستقراطية للارض ، بتكون طوائف مغلقة ، اى بانقسام المجتمع افقيا الى طبقات ، اما فى الشرق فكان قوام علية القوم يتجدد دوريا مع تغير الحاكم ، ولم تكن الملكية الخاصة للارض مثبتة حقوقيا . وجدير بالذكر ان الحصرى ، بنظرته التاريخية الثاقبة ، قد وقف على هذا الفارق ، حيث تحدث عن تمايز الاقطاع فى الامبراطورية العثمانية عنه فى اوروبا ، فقال : «ان منح مقاطعة من المقاطعات الى شخص من الاشخاص ما كان يعنى تمليكه القرى والاراضى التى تؤلف تلك المقاطعة . . . وفضلا عن ذلك انها ما كانت تنتقل بالوراثة ، بل كانت تمنح للاشخاص مقابل اعمال ووظائف معينة ، ينتهى حق تصرفهم بها بانتهاء وظائفهم المذكورة» [٤٢ ، ص ١٦١] . ولكن الحصرى يستخدم الاشارة الى خصوصية الاقطاعية العثمانية لاثبات ان انتشار فكرة القومية العربية لم يرتبط بتفسخ النظام الاقطاعى وتطور العلاقات الرأسمالية ، ولدعم قوله «بان التزام النظرات الماركسية فى ابحاث القومية بوجه عام — والقومية العربية بوجه خاص ، وربط تلك الابحاث بقضايا الطبقات الاجتماعية وبشؤون الاقطاع والرأسمالية . . . يحول دون ملاحظة الامور على وجهها الصحيح» [٤٢ ، ص ١٦٢] .

ولم يتمكن الحصرى من رؤية الارتباط بين خصوصية الاقطاعية

الشرقية وبين ما ينوه به من سمة مميزة للبنية الاجتماعية فى الشرق ، وذلك لانه لم يستجل الوظيفة الاجتماعية للبطون القبلية التى كانت تؤمن الحياة لكافة افراد هذه الخلية الاجتماعية الاولية للمجتمع العربى فى ظل غياب البنى الكفيلة بالاستقرار الاقتصادى والاجتماعى .

وينبغى التأكيد على ان ادراك طوباوية الجمع بين نجاحات الثورة العلمية التكنيكية وبين المؤسسات الاجتماعية التقليدية – وهو الجمع الذى كان معظم ايديولوجي الشرق يرونه ممكنا – انما يمثل احد انجازات الحصرى الجدية . ففى معرض نقده للبرامج السلفية فى تطور المجتمع العربى ، التى تقتضى الجمع بين التقدم العلمى التكنيكى وبين العودة الى مؤسسات العهود الاسلامية الاولى ، يطرح مفكرنا آراءه الخاصة . ولهذه الآراء اهمية خاصة ، فانها – باعتراف جملة من الباحثين – قد مارست تاثيرا ملحوظا على مذاهب «الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الاسلامية» التى تشكلت فى الخمسينات والستينات (انظر مثلا [١٩٢ ، ص ٤٤]) . كما وتستلفت النظر وجهة تطور هذه الآراء .

كان الحصرى ، بسبب نظرته المثالية الى التقدم الاجتماعى ، ينيط بالتاثير الايديولوجي على الجماهير ، «بالتربية الاجتماعية» ، دورا هاما فى تحديث بنية المجتمع العربى وعصرنتها . وكان يرى ان هدف هذه التربية يقوم فى نسف دعائم التقاليد الجامدة ، التى يعتقد انها تشكل ركائز العائلة التقليدية وتكمن وراء «سبات» المجتمع ، وفى تهذيب نفوس العرب بالنزعة «الجماعية» ، التى يذهب الى انها مميزة للغرب .

ويقابل مفكرنا بين هذه النزعة الاجتماعية وبين الميول الفردية عند العرب ، ليبسط – فى محاضرة له عام ١٩٢٨ – بعض تجلياتها : «نرى فى البلاد الغربية الوفا والوفا من الشركات والاندية والجمعيات ، كل منها مؤلف لغاية خاصة ، من تجارية ورياضية وادبية وخيرية وسياسية دعائية على اختلاف انواعها . . . اما بلادنا فما اقل عدد هذه الاندية والجمعيات فيها !» [٢٦ ، ص ٣٢] . وهو يتوقف خاصة عند الفارق بين الاعمال الخيرية فى البلاد الاوروبية ، التى يعتبرها دليلا على مستوى ارفع من الوعى الاجتماعى ، وبين ما يقوم به ابناء قومه من افعال البر والاحسان

و«الصدقة» ، التي تبقى فردية نوعا ما : «اننا نواسى الفقير ولا نفكر فى الفقراء ، ونساعد الطفل ولا نبالى بالاطفال . . . ان حميتنا لا تتحرك – عادة – الا امام الفقراء الذين يطرقون ابوابنا ، او يمدون ايديهم نحونا ، او يعيشون فى جوارنا» . ومما يستلفت النظر ان الحصرى ، حين يفسر اسباب هذه الحالة («انها ناشئة – فى الدرجة الاولى – عن عدم تعودنا الحياة الاجتماعية وعدم تطبعنا بالطباع التى تقتضيها الاعمال المشتركة» [٢٦ ، ص ٣٣]) . يشير ، مع ذلك ، الى غياب الممارسة العملية المعنية .

اما الاجراءات العملية ، التى كان الحصرى يقترحها فى تلك الفترة لتنشيط الحياة الاجتماعية ، فتدل على انه كان يربط آفاق تقدم البلدان العربية بالانتقال من «الركود التقليدى» الى الرأسمالية «الدينامية» . وفى مقالة له ، تعود الى عام ١٩٣٠ ، يطرح الحصرى ، فى مواجهة «طبقة موظفى الحكومة» ، التى تقف عائقا على طريق تطور المجتمع العربى ، ضرورة اشاعة المؤسسات البرجوازية فى المجالين الانتاجى والتجارى . اما الطريق لحل هذه المشكلة فيراه فى الاهتداء بالغرب فى اقامة «شركات ومؤسسات وتشكيلات تضمن لغير الموظفين طمأنينة اقتصادية تشبه طمأنينة الموظفين» ، وفى «سن الانظمة والقوانين» التى تضمن حقوق هذه المؤسسات [٢٦ ، ص ١٠٤] .

ولكن تطور الاحداث فى البلدان الرأسمالية فى الثلاثينات اقنع الحصرى بان اخذ العالم العربى بالنموذج الرأسمالى لا يمكن ان يكون بدون تحفظ . فصار يقترب تدريجيا من الرؤية النقدية للرأسمالية كمثال يحتذى فى التقدم الاجتماعى ، ويحاول استجلاء الشرور المرافقة لها ، ويسعى للكشف عن وسائل تجنبها . ففى تعقيب له على محاضرة كان قد القاها بنادى المثنى ببغداد حوالى عام ١٩٣٨ ، يؤكد الحصرى «ان الانقلاب الصناعى الذى بدأ فى اوائل القرن الاخير – والذى لم ينته الى الآن – زاد فى فروق الثروة بين الناس زيادة هائلة ، واوصل مشاكل المعيشة الى درجة لم يسبق لها مثيل . لا شك فى ان هذا التطور العظيم الذى حدث فى الحياة الاجتماعية كان يتطلب نظرات وانظمة حقوقية جديدة تضمن للكل حق الحياة والعمل ، بالعدل الذى يقتضيه هذا التطور العميق .

غير ان الحكومات لم تقدر خطورة هذه الاوضاع حق قدرها ، فلم تقدم على سن القوانين الضرورية لمعالجتها . وذلك احدث مجالا واسعا امام اصحاب رؤوس الاموال للاستبداد بحياة العمال بدون تأمل ، وللاسترسال في استغلال اتعابهم بدون انصاف . وهذه الحالة ولّدت الاشتراكية التى اخذت تطالب الحكومات بوضع حد لهذا الاستبداد ، وسن قوانين جديدة تثبت حقوق العمل وتضمن انصاف العمال ، وتمنع تضخم رؤوس الاموال على حساب ضرر الآلاف بل الملايين من العمال وشقائهم . غير ان الحكومات قاومت فى بادىء الامر الحركة الاشتراكية ومطالبها مقاومة شديدة ، وهذه المقاومة ادت الى حدوث سلسلة ثورات واعتصابات عنيفة» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٥٢–١٥٣] .

وهكذا فان الحصرى ، اذ يعترف بان الرأسمالية قد اسهمت فى استقطاب الغنى والفقر ، وادت الى احتدام التناقضات الطبقية ، لم يكن يرى فى هذه الظواهر قانونية تاريخية . وبالاحرى فانه ينظر الى سير الاحداث هنا على انه نتيجة اتباع حكومات البلدان الرأسمالية سياسة غير متعقلة بما فيه الكفاية . ولم يكن نقده للرأسمالية موجها ضد الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، وانما يستهدف اخلاق اصحاب هذه الملكية . ولذا فان ظنه بان التنظيم الحكومى للرأسمالية كفيل بحل مشكلات المجتمع البرجوازى جعله يعقد الآمال على «الحكومات العاقلة» ، التى تحد من جشع الرأسماليين وترغمهم على خدمة مصالح الشعب .

وفى تلك الفترة يتحدث مفكرنا عن تزايد شعبية الاشتراكية ، فيحدد موقفه منها بقوله : «انى لا اخالف من يدعو الى الاشتراكية ، حتى اننى لا اعارض من يقول بالشيوعية ، غير اننى اطلب الى هؤلاء الا يمزجوا دعوتهم هذه بالفكرة الاممية ، والا يجعلوا حركتهم معادية للنزعة الوطنية» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٥٣] . وهو يوضح موقفه هنا ، فيشير الى ان توحيد المجتمع العربى على اساس قومى لم يكتمل بعد ، ومن شأن ذلك ان يعيق التفاف ابنائه حول الاهداف الوطنية . ولا شك فى انه فى الثلاثينات والاربعينات ، حيث كانت اغلبية البلاد العربية تابعة للغرب بهذه الدرجة او تلك ، كانت الراية الوطنية والقومية راية نضال العرب الوطنى التحررى ، ولم يكن للماركسيين ، بأى حال ، ان ينكروا

محتواها التقدمي . ولكن قول الحصرى اعلاه يبين مدى سطحية اطلاعه على النظرية الماركسية اللينينية ، وعدم معرفته بها عبر مصادرها الاصيلة .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، حيث حصلت بلدان عربية عديدة على استقلالها ، وبرزت الى الواجهة ، فى المقام الاول ، التناقضات الداخلية ، الطبقية ، بدأ الحصرى – شيمة الكثير من المثقفين العرب التقدميين – يولى الاشتراكية اهتماما متزايدا . وكان بين العوامل الرئيسية ، التى ساعدت على ذلك انتصار الدولة السوفييتية فى حربها ضد المانيا الفاشية ، وتشكل الاسرة الاشتراكية ، مما بيّن للعالم كله حيوية الماركسية اللينينية وفعاليتها .

ففى عام ١٩٤٧ راح الحصرى ، فى محاضرة له بطلبة معهد التربية العالى للمعلمين . بالقاهرة ، يؤكد ان الرأسمالية كفت عن كونها ، فى الظروف المعاصرة ، البديل الوحيد للمجتمع التقليدى ما قبل البرجوازى : فى مطلع القرن العشرين «كان ركب الحضارة يسير فى اتجاه واحد تقريبا . وكان كل ما يحتاج اليه المتخلفون عنه للحاق به ينحصر فى مضاعفة السير من ورائه ، لتلافى الزمان الذى فات عليهم فى هذا المضمار» ، واما الآن ، بعدما حدث خلال نصف القرن الحالى من الانقلابات والتطورات ، فقد صارت مهمة اختيار الطريق شاقة للغاية ، «فالاتجاه الذى يجب ان تتجه اليه الامم المتخلفة عن ركب الحضارة الآن ، يجب ان يتعين بتأمل عميق وتبصر تام» [٢٦ ، ص ١١–١٣] .

وفى مقالة تعود الى نفس الفترة ، مكرسة لـ«المجالسات والمطارحات الاممية» التى نظمت فى جنيف عام ١٩٤٧ لمناقشة مسألة» تقدم الصناعة وتقدم الاخلاق» ، يتوقف الحصرى عند مداخلات الاشتراكيين والماركسيين . وهو ينوّه بأن معظم المتفائلين فيما يخص مستقبل المجتمع السائر فى طريق التقدم العلمى والتكنيكى كانوا من القائلين بالماركسية والاشتراكية ، فى حين كان معظم المتشائمين من المتمسكين بالتعاليم الدينية [٢١ ، ص ٢٤] ، ليؤكد ان التفاؤل ، الذى انعكس صداه فى اقوال الماركسيين والاشتراكيين ، ارتبط بنجاح الاصلاحات الاجتماعية التى تتم فى البلدان الاشتراكية . ويخلص الحصرى الى القول ان كثيرا من الناس اليوم صار يرى ان السبيل الحقيقى

لصيانة الاخلاق وتقويمها ، ولاستغلال ثمار العلم والتكنيك الاستغلال الصحيح (اذ صار من المعترف به ان هذا التقدم بحد ذاته لا يضمن التقدم الاخلاقى ، وانه قد يستغل سواء لخير البشرية او لضررها) ، «هو الاسراع الى اصلاح احوال المجتمع اصلاحا جديا» [٢١ ، ص ٢٩] .

ومنذ ذلك الحين ارتسمت فى اعمال الحصرى ملامح الانعطاف من القناعات التنويرية المحضة والتعويل على الدور الطليعى للانتلجنسيا ، نحو ادراك ضرورة اجتذاب الجماهير العريضة الى العمل السياسى النشيط والقيام بتحولات اجتماعية جديدة . فهو ، اذ يشيد بثورة ١٩٥٢ المصرية ودورها ، ينوّه بما لرجالاتها من «اتصال قديم وعميق بطبقات الشعب» [٢٩ ، ص ١٠] . ثم ان تقييماته السياسية ، التى طرحها بمناسبة انفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١ ، تنم عن نزعة لطرح الجماهير الشعبية فى مواجهة جماعات المثقفين والبرجوازيين الصغار الذين تقترب بهم مصالحهم من البرجوازية الكبيرة [٣٠ ، ص ١٥٦-١٧٧] .

وهكذا شهدت آراء الحصرى الاجتماعية تطورا ملحوظا خلال العقود الاربعة — من الدفاع عن السبيل الرأسمالى فى التطور ، الى ادراك اهمية انتهاج سياسة اجتماعية ، لا تندرج فى اطار الاصلاحات البرجوازية . وكان هذا التطور ظاهرة مميزة لسلسلة كاملة من ايديولوجى النزعة القومية (انظر مثلا [٥٨ ، ج ٢ ، ص ٢٠٨]) ، مما انعكس فى رواج النظريات ، التى تتسم بتوجهها الديمقراطى العام وتعبر لا عن مصالح البرجوازية فحسب ، بل وعن مصالح فئات اكثر اتساعا ، تضم شرائح البرجوازية الصغيرة . وقد عمل الحصرى ، الذى عبّر موضوعيا عن مصالح هذه الجماعات ، على طرح مثال اجتماعى «قومى» ، يسمو فوق الطبقات . فان رواج هذه المثل ، النابعة من ضعف الطبقات المعاصرة والوعى الطبقى فى البلدان العربية ، كان يرتكز الى خبرة النضال المعادى للامبريالية ، الذى عبأ مختلف فئات الشعب حول الاهداف العامة . وكان لفكرة «تعاضد» الجماعة الاسلامية دورها فى تسهيل غرس الشعارات الوطنية والقومية العامة فى نفوس الجماهير العريضة . وعلى هذه الارضية راجت بعد الحرب العالمية الثانية نظريات

«الاشتراكية العربية» و«الاشتراكية الاسلامية» ، التى تحاول الجمع بين مبدأ العدالة الاجتماعية وفكرة «الصلح الطبقى» .

وكان الايمان بامكانية التوصل الى تسوية للتناقضات الطبقية بانتهاج سياسة «متوازنة» يقرب الحصرى من منظرى هذه التيارات الفكرية . ثم ان نزوعه الى توحيد كافة عناصر المجتمع تحت راية العروبة كان يضطره دوما للتطلع سواء نحو السلفيين التقليديين ، او نحو الطبقة العصرية ، طبقة البرجوازية الوطنية ، التى كان يشتد عودها . وفى ظروف كهذه كانت صياغة برنامج موحد ، مقبول لكافة الفئات ، امرا فى غاية الصعوبة .

وكان من البديهى ان يصطدم مفكرنا بهذه الصعوبة وهو يرسم اسس الدولة القومية ، التى يرى فيها الهدف الاخير للنضال الوحدوى . ومما له دلالته ان فيلسوف العروبة الذى عنى كل العناية بالبرهان على ضرورة اقامة هذه الدولة ، لم يتطرق الى تحديد بنيتها الاجتماعية السياسية ، ولم يتوقف للحديث عن طابع العلاقات الاقتصادية فيها . وكل ما نعرفه هو انه يؤثر الصيغة الفدرالية فى التوحيد والطرق الديمقراطية فى الادارة ، اذ كان يعتبر المجالس المحلية ، المتمتعة بسلطة حقيقية ، تجسيدا «للديمقراطية الاصيلة» .

ان عمومية السمات ، التى يسبغها الحصرى على الدولة القومية العربية ، تتيح لمختلف التيارات الفكرية والقوى الطبقية تأويل نظريته على انحاء متباينة . واذا اخذنا بالحسبان ان مفهوم «الشعب» («الامة») كان يدل ، عند السلفيين التقليديين والبرجوازيين الليبراليين معا ، على المجتمع ككل ، الذى يطرحونه فى مقابل الزعامة الارستقراطية الاقطاعية ، فان المبادئ التى يدعو اليها الحصرى ، سوف تحظى بالقبول سواء لدى انصار العصرنة ، المتطلعين الى اقامة ديمقراطية برلمانية على الطريقة الغربية ، او لدى السلفيين ، الذين يتصورون بناء الدولة المثلى تبعا لتقاليد الاسلام الباكر مع الاخذ بمنجزات الفكر العلمى التكنيكى المعاصر . ومما لا شك فيه ان ضبابية صياغات الحصرى هنا لم تأت عرضا : فلم يكن بوسعه ، وهو يتوجه الى كافة فئات المجتمع ، ان يرسم ، بصورة ملموسة نوعا ما ، ملامح الدولة المنشودة ، دون المخاطرة برفضها من قبل فئة منها . ومن ذلك ان الحصرى يؤكد ، فى

معرض الرد على سؤال احد دعاة الاقليمية المصرية بخصوص «المنافع» التى تعود بها العروبة . ان العروبة قضية احساس وشعور ، لا منفعة وحساب ، ولكنها ، مع ذلك ، تجلب للعرب منافع جمة ، ذلك ان قوة الامم وجبروتها يرتبط بتزايد عدد اعضائها وتوثق الصلات بينهم [٣٤ ، ص ٨٥] .

ومما له دلالته ان الحصرى يتجنب الربط المباشر بين دعوته الى الوحدة العربية وبين ما يطرحه فى مناسبات مختلفة من تصورات حول مستقبل الامة العربية . ويمكن القول فى ضوء هذه التصورات ان فيلسوف العروبة لم يكن ميالا لاعتبار المسيرة الوحدوية بمثابة مجرد «جمع حسابى» [٣٨ ، ص ٦٧] ، وانه قرنها ببلوغ مستوى نوعيا جديدا فى التطور ، «بتكوين امة قوية عصرية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] . وهذا يتطلب اعادة بناء المجتمع العربى بصورة جذرية : «يجب علينا ان نسلك — بدون تأخر وبحزم واندفاع — مسالك التجديد فى كل ساحة من سوح الحياة المادية والمعنوية والاجتماعية .

التجديد فى كل شيء : فى اللغة والادب ، فى التربية والاخلاق ، فى العلم والفن ، فى السياسة والثقافة ، فى الزراعة والصناعة والتجارة . . .

التجديد فى كل مكان : فى البيت والمدرسة ، فى القرية والمدينة ، فى الشارع والحديقة . . .

التجديد فى كل زمان ، وفى كل شيء ، وفى كل مكان . . . يجب ان يكون شعارنا على الدوام» [٣٩ ، ص ٦٦—٦٧] .

ان سعى الحصرى للابتعاد عن تحديد سمات الدولة العربية المنشودة لا يعود ، فى رأينا ، الى اعتبارات تكتيكية محضة — الى الخوف من تنفير هذه او تلك من فئات المجتمع من فكرة الوحدة ، وانما يعود ايضا الى قناعته الراسخة (التى سيتراجع عنها بعض الشيء فى مطلع الستينات بمناسبة دراسته لتجربة الوحدة بين سوريا ومصر) بأن اتحاد البلدان العربية يجب ان يسبق حل المهام الاجتماعية . وهو يدافع عن هذه الفكرة فى نقاشه مع الاستاذ محمد بكير خليل (مصر) ، الذى اكد على تعذر قيام الوحدة فى مجتمع تمزقه التناحرات الطبقية ، فيقول : «أفلا يشعر العرب بوحدتهم ، الا بعد ان يتحرروا من الفقر والعوز ، وبعد ان يكونوا

بيئة لا تعرف الصراع والكفر بالنعمة ؟ . . . ولو كان الامر كذلك لما كانت فى هذه الدنيا جماعة تشعر بالوحدة ، ولاصبح مثـــل «الشعور بالوحدة» كمثل العنقاء ، لا وجود له الا فى خيال الناس» [٤٢ ، ص ١٨٦] .

لم يكن للحصرى ان يقيّم ديالكتيكيا دور التناقضات الطبقية فى تطور المجتمع المعاصر ، فنسبها الى الظواهر السلبية البحتة ، التى تحول دون اتحاد العرب ، والتى تشبه الانقسامات التقليدية تبعا للديانات والطوائف والعشائر والعائلات وغيرهـــا . وكان الحصرى يرى ان ضعف الوعى الاجتماعى ، الناجم عن هذه العوامل التقليدية ، قد تعزز وتعمق بتأثير مختلف التيارات الفكريـــة العصرية (وبينها الماركسية والاشتراكية) التى تشكل عائقا جديا على طريق رص صفوف ابناء المجتمع العربى . وعلى النقيض مــن ذلك يتصور العروبة «قاسما مشتركا» و«وجهة عامة» ، تتيح توحيد قوى ، لا تزال بعيدة عن التبلور وعن التكوّن الفكرى ، ظهرت على ارضية انتقال المجتمع العربى الى الطريق العصرى فى التطور . وهو يدعم فكرته ، القائلة بأن العروبة تولّد «شعــور الانتمـاء» ذا الاهمية البالغة لاسيما فى ظروف الحيرة النفسية والضياع الفكرى ، باعترافات عدد من الكتاب المصريين ، الذين رجعوا الى معسكر انصار الوحدة العربية ، وبينهم صالح عبد الصبور واحمد بهــاء الدين . ومن ذلك ما كتبه اولهما فى جريدة الصحافة القاهرية (١٨ حزيران – يونيـو – ١٩٥٩) بعنوان «كيـــف عدت الى العروبة ؟» : «عرفت ان العروبة هى نهاية الطريق ، لانها الكلمة الاصيلة النابعة من النفس ، التى تنمو معنا وتمتد ظلالها الفكرية والنظريـــة على ايدينا ، وتفاءلت بالخلاص للحائريـــن ، واليقين للمترددين ، والعودة لكل ضال عن الركب» (نقلا عن [٤٢ ، ص ١١٢]) .

* * *

كان ايمان الحصرى بأولوية العمل لتوحيد كافة فئات المجتمع العربى وقواه السياسية من اجل بلوغ الاهداف القومية العامـــة وراء ما اتسمت به نظراته السياسيـــة من ميزات ، وراء تأكيده على «حياده» ازاء الاحزاب السياسية . وقد ظل مفكرنا امينا لهذا

الموقف طوال حياته ، بدءا من «المرحلة العثمانية» ، حيث كان يؤيد حركة «تركيا الفتاة» تأييدا فعالا ونشيطا ، ولكنه مع ذلك لم ينتم اليها . وكان العزوف عن المساهمة فى الاحزاب يعود ، فى رأيه ، الى ما يمليه واجب المنوّر والمربى من ضرورة خدمـــة «وجهة السياسة العليا» . وقد كرر الحصرى فى اعماله اللاحقـــة وجهة نظره هذه ، التى طرحها لاول مرة عام ١٩٣٢ فى مجلة «التربية والتعليم» البغدادية : «ان كلمة «السياسة» من الكلمات التى تشمل معانى متنوعة جدا . ولها وجهتان مهمتان : وجهة السياسة العليا الاساسية ، ووجهة السياسة الفرعية اليومية . ان الوجه الاول يتضمن «التربية الوطنية» فتدخل لذلك فى نطاق وظائف المدارس بصورة طبيعية . واما الوجهة الثانية فتتأثر بالنزعات الحزبية ، وتتغير بتغيير الموظفين والوزارات ؛ فيجب ان تبقى خارج نطاق اشتغال المدارس والتلاميذ ؛ لان هذه المسائل السياسية من الامور المعضلة التى ترتبك العقول فى حلهـــا ارتباكا كبيرا ، لاسباب كثيرة ، اهمها : قربها منا قربا يمنع علينا امكان الاحاطة بجميع وجوهها ؛ وعلاقتها بالاشخاص علاقة تسبب تصادم العواطف والمنافع حولها ؛ وعدم امكان الاطلاع على حقيقة الامر فيها الا عن طريق «السماع والنقل» فى اكثر الاحيان ، وكثرة «عوامل الضلال والتضليل» . . .

. . . ان اشتغال المدارس بهذا النوع من السياسة يولد بعض الحزازات حولها ، ويستوجب التجهم عليها ، فمن واجبنا ان نترك المدارس تجاه ذلك فى «موقف حيادى تام» ، لكى تتفق جميـــع الاحزاب والاشخاص على احترامها احتراما حقيقيا» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٣-٢٦٤] .

ان من المهم ، عند تقييم وجهة النظر هذه ، الاخذ بالاعتبار ظروف العراق السياسية ما بين الحربين العالميتين ، والتى تميزت بحدة الصراع والتنافس سواء بين مختلف الاحزاب الاقطاعيـــة البرجوازية او داخل هذه الاحزاب نفسها . فان التبدل الدائـــم للحكومات ، وضعف وتذبذب الجماعات المعارضة ، البالغة التنوع من حيث تركيبها واهدافها ، والعاجزة بالتالى عن رسم خط سياسى موحد ، قد اقنعت الحصرى بان موقف عدم المشاركة فى السياسة اليومية هو السبيل الوحيد ، الذى يتيح المضى الى غاية الطريق فى

تحقيق برنامجه الطويل الامد لاعادة بناء نظام التعليم فى العراق .
وفى ظروف نهوض حركة التحرر الوطنى بالبلدان العربية قبيل الحرب العالمية الثانية صارت حمى الصراع بين الاحزاب ، فى رأيه ، عائقا جديا فى سبيل صياغة نهج موحد معاد للامبريالية . ولذا نجده فى عام ١٩٤١ يتراجع عن موقفه الحيادى ازاء الاحزاب ، ليشن نقدا عنيفا على نظام تعدد الاحزاب . ففى محاضرته «حول انهيار فرنسا» ، التى القاها فى نادى المثنى ببغداد ، والتى صادفت رواجا واسعا ، يحاول الحصرى ان يبين ، فى ضوء مثال فرنسا المحتلة من قبل المانيا الفاشية فى مجرى الحرب العالمية الثانية ، العواقب الوخيمة لتعدد الاحزاب بالنسبة لاستقلال الدولة ، وحتى لوجود الامة نفسها . فهو يؤكد «ان داء الحزبية كان قد اشتد الى درجة ، اصبح معها لا يتأثر من ضرورات الحرب ، وان روح الفردية كانت قد تقوت الى درجة تحولت معها الى انانية مفرطة ، تتغلب على الروح الاجتماعية والروح الوطنية» [٣٦ ، ص ٥١] . كما وادى ذلك الى «بلبلة الآراء» و«زعزعة ثقة الشعب بالحكومات» . ويعبر الحصرى ، بهذا الصدد ، عن اسفه لان الترويج لتعدد الاحزاب ، القائم على شعارات «الحرية المطلقة والفردية التامة» ، يلاقى صدى واسعا لدى المثقفين العرب .
ولكن الحصرى لم يكن ، دوما وابدا ، نصيرا لنظام الحزب الواحد . على العكس ، فقد اكد ، فى معرض دراسته لتجربة الجمهورية العربية المتحدة والانفصال ، على عدم جواز احتكار حزب معين لوسائل الاعلام ، وعلى ضرورة منح حرية الصحافة والنشر للاحزاب الاخرى [٣٠ ، ص ٥٧] . كما وعبر ، بهذه المناسبة ، عن قناعته بان «تقدمية» هذا او ذاك من الاحزاب امر نسبى ، يتوقف على المرحلة المعنية فى النضال التحررى . وقد ساق مثال حزب الوفد فى مصر وحزب مصالى الحاج فى الجزائر مثالا على الاحزاب ، التى قدمت الى بلادها خدمات جليلة فى فترة من الزمان ، ثم فقدت طابعها التقدمى فيما بعد [٣٠ ، ص ٢٠٧-٢٠٨] . ورغم ان الامثلة ، التى يوردها الحصرى ، تبين ، فى المقام الاول ، ان تقدمية الحزب تتحدد بالدور الذى تلعبه الطبقات التى يمثلها فى مرحلة تاريخية معينة ، ينبغى الاخذ بالحسبان ان فيلسوف العروبة لم يدرك هذا الارتباط ادراكا جليا . ومن هنا جاء تركيزه على دور

العامل الذاتى – قيادة الحزب ، والطروحات الايديولوجية . ولذا فانه يولى الاهتمام الاساسى لدراسة برامج الاحزاب السياسية ، ولتحديـد موقع مشكلة الوحدة العربيـة فيها [٣٩ ، ص ١٤٩–١٧١] .

واذا كانت اقوال الحصرى الخاصـة بمشكلات السياسـة الداخلية غير دقيقة وجلية بما فيه الكفاية ، بحيث لا تسمـح بادراجه بين انصار نظام سياسى محدد ، فان تصوراتـه حول علاقات العالم العربى الخارجية جاءت واضحة الى حد كبير . وتبين دراسة هذه التصورات انه مثلما سحب مفكرنا عدم ثقته بالاحزاب الاقطاعية البرجوازية على النشاط الحزبى عامة ، نراه يعمم نتائج خبرته المريرة بالسلطات الاستعمارية على ميدان السياسـة الخارجية ككل . اما المبادئ الرئيسية ، التى يبرزها بهذا الصدد ، فهى : ١ – النهج الموحد فى السياسة الخارجية ، والذى يشكل شرطا ضروريا لمقاومة الاطماع الاستعمارية للدول الكبرى ؛ ٢ – المراعاة الدائبة لخطر «الثقة بالدول الكبرى» . فقد كتب الحصرى عام ١٩٤٨ بمناسبة اقامة منظمة اليونيسكو يقول : «ان عددا غير قليل من الشبان والمثقفين انخدعوا كثيرا بما سمعوه وقرؤوه عن اليونيسكو ، وتوهموا بأنها مؤسسة جديدة تماما ، ستفتح عهدا جديدا فى تاريخ الحضارة . . . وانا اعرف ان رجـال السياسة ، الذين يظهرون براعة فائقة ومهارة خاصة فى ستـر الحقائق . . . لن يتأخروا عن السعى وراء جعل هذه المؤسسـة وسيلة لستر مطامع الدول الكبرى» [٢١ ، ص ١٥٤–١٥٥] . وبما ان الامثلة التى يسوقها الحصرى فى حديثه عن «نفاق» الدول الكبرى تمس دوما دول الغرب الامبريالى ، وخاصة الولايات المتحـدة وانكلترا وفرنسا ، يمكن القول ان شعار «عدم الثقة» يتسم ، فى جوهره ، بطابع العداء للامبريالية .

ولكن الحصرى ، اذ يؤكد على ضرورة اتباع البلدان العربية سياسة الحذر البالغ ازاء الدول الكبرى ، ينوه ، فى الوقت ذاته ، بجدوى التعاون معها على ارضية مؤقتة ، وباستخدام التناقضات فيما بينها لما فيه مصلحة هذه البلدان . وهو يورد هنا مثال تركيا نموذجا فى «مرونة» النهج السياسى الخارجى [٤٢ ، ص ٦٦–٧٣] .

وبالمقابل ، يرى الحصرى فى البلدان النامية الاخرى حلفاء

امناء للشعوب العربية فى ميدان العلاقات الدولية ، فهذه البلدان «تصارع ، مثلنا ، الاستعمار وآثار الاستعمار» [٤٢ ، ص ٣٦٨] . رغم ان توحيد الاعمال والمساعى هنا يكون «فى ميادين محدودة ولغايات معينة» [٤٢ ، ص ٣٦٨] .

وعليه فان آراء الحصرى الخاصة بالسياسة الخارجية ، والمعروضة فى احدى مجموعاته الاخيرة ، تتجاوب الى حد ملحوظ مع النهج الذى سارت عليه البلدان النامية خلال زهاء عقدين فى عدد من المنظمات الدولية فى اطار ما يسمى حوار «الشمال — الجنوب» .

ولكن تحليل آراء الحصرى حول السياسة الخارجية سيكون ناقصا ما لم نأت على ذكر الاهمية الكبيرة التى اولاها ، فى حديثه عن علاقات البلدان العربية بالعالم الخارجي ، لمسألة تعريف الرأى العام العالمى بجوهر الصهيونية واهدافها الامبريالية . وقد كرس لهذه المسألة المذكرة التى ارسلها الى المؤتمر العربى العام الذى انعقد فى بلودان عام ١٩٣٧ لمناقشة قضية فلسطين ، والذى شارك فيه مندوبون عن مصر والعراق ولبنان وسورية والاردن وفلسطين . وتنوه المذكرة بانه «يجب ان نعلم بان الكفاح ضد الصهيونية سيكون كفاحا طويلا ، يتطلب جهودا وتضحيات متولية ، ليس من ابناء الجيل الحاضر فحسب ، بل من ابناء الاجيال القادمة ايضا» ، لتؤكد ان على البلدان العربية ان تفضح الاضاليل التى نجح الصهاينة فى بثها فى اوساط الرأى العام الغربى ، ومنها «ان القضية الفلسطينية هى قضية منافسة بين الاسلامية واليهودية ، وان مقاومة العرب للصهيونية ليست الا اثرا من آثار التعصب الدينى» ، و«ان الفكرة الصهيونية تستهدف «استرداد الحقوق المهضومة» لليهود» ، و«ان القضية الصهيونية بمثابة تعويض لليهود مقابل الاضطهادات التى لحقتهم فى بعض الممالك الاوروبية» [٤٣ ، ج ٢ ، ص ٤٦٩—٤٧١] .

وعند تقييم آراء الحصرى حول المجتمع ، والسياسة الداخلية والخارجية ككل ، والتنويه بما تعانيه من محدودية ، ينبغى الاخذ بالحسبان انها تكونت اساسا فى فترة ما بين الحربين العالميتين الاولى والثانية . وانها شكلت انجازا معينا بالمقارنة مع المرحلة السالفة فى تطور الفكر الاجتماعى العربى . ولا شك فى ان من

مآثر الحصري هو ادراكه ان تكاتف كافة قوى المجتمع فى معركة النضال مع الامبريالية يمثل اولى المهام المنتصبة امام البلدان العربية . لم يكن الحصري سوسيولوجيا محترفا ، فلم يتبين الكثير من عناصر الترابط بين البنى الاقتصادية والاجتماعية ، ولكنه سلط الضوء على ما فى الحياة الاجتماعية بالبلدان العربية من جوانب ، تحول - فى رأيه - دون تحقيق الهدف الرئيسى ، وكان حادا فى نقده لهذه الجوانب . وكان يؤكد ان خصوصية المجتمع الاقطاعى الشرقى تقوم فى انغلاقه العائلى والعشائرى ، وفى ركوده وجموده ، وغلبة الرواسب الغيبية فيه ، وتضخم الجهاز البيروقراطى وعطالته ، وان هذه الامور تشكل عوائق جدية على الطريق نحو الديمقراطية والتقدم ، الذى يتعذر بدون تحرر الجماهير الروحى وانعتاق المرأة . ولكن العقد الاخير من نشاطه شهدت نظراته - نتيجة لتغير الوضع فى البلدان العربية - انعطافات ملحوظة نحو المنحى التقدمى ، تجلت فى البحث عن مدخل جديد لحل مشكلات العالم العربى الاجتماعية والسياسية ، وفى التأكيد على ارتباط المسيرة الوحدوية العربية بسياسة القوى التقدمية والمعادية للامبريالية .

دور الثقافة المشتركة
فى المسيرة الوحدوية العربية

لقد انطلق الحصري ، فى تقديمه لوحدة اللغة على سائر عوامل الرابطة القومية ، من ان الثقافة ، القائمة على اللغة ، تولد تشابه التكوين النفسى ، الذى يراه اساس الامة . فقد جاء فى الخطاب المفتوح ، الذى وجهه عام ١٩٣٨ الى الدكتور طه حسين : «اضمنوا لى وحدة الثقافة وانا اضمن لكم كل ما بقى من ضروب الوحدة» [٤١ ، ص ٥] . وكانت الاهمية القصوى ، التى ينيطها الحصري بالنشاط الثقافى فى معركة النضال من اجل الوحدة العربية ، وراء اشتغاله ، فى عدد من ابحاثه النظرية ، بمسائل تمس نظرية الثقافة عامة . وهنا يجب الاخذ بعين الاعتبار ان آراء الحصري حول الثقافة لم تأت فى سياق دراسة شاملة ومفصلة للثقافة كظاهرة اجتماعية ، وانما كانت تتعلق فقط بالجوانب ذات الاهمية السياسية فى نظره .

ومن ذلك ان نظرة الحصرى الى مفهوم «الثقافة» ينبغى ان تؤخذ فى سياقها العام ، فى اطار تصوراته عن مستقبل تطور المجتمع العربى من حيث هو تجديد جذرى ، يعتمد على الاقتباس الواسع للانجازات العالمية فى الميادين العلمية والتكنيكية والاجتماعية . فهو يؤكد ان الدعوة للاقتباس لا يمكن ان تنسحب على الثقافة ، التى هى اصل الخصوصية القومية [١٩ ج ١ ، ص ١٨٦] ، والتى هى «حصر بالميدان المعنوى» ، وتفترق بذلك عن «الحضارة» . وهو يفسر اختلاف هذين المفهومين بقوله : «ان الثقافة تنحصر بالامور الذهنية والمعنوية وحدها ، فى حين ان الحضارة تشمل الامور المادية والوسائل المادية ايضا . هذا والحضارة تتمثل بأحسن الصور واجلاها فى العلوم والصنائع بوجه عام ، واما الثقافة فتظهر باجلى مظاهرها فى اللغات والآداب بوجه خاص . ولهذا السبب نجد ان الحضارة تكون بطبيعتها قابلة للانتقال من امة الى اخرى بسهولة ، وقابلة للانتشار بين الامم بسرعة ، واما الثقافة فتبقى خاصة بكل امة على حدة ، وان اثرت ثقافات الامم المختلفة بعضها فى بعض قليلا وكثيرا» ؛ ناهيك عن ان منجزات الحضارة تكون «بمثابة ثروة بشرية عامة ، معروضة على استفادة كل من يشاء» [٢١ ، ص ٤٨] .

ولكن الحصرى ، الذى يؤكد على اختلاف هذين المفهومين ، بما فى ذلك ان «الثقافة تكون — فى حد ذاتها — قومية ، والحضارة تكون بطبيعتها اممية» [٢١ ، ص ٥١] ، يشير ، فى الوقت ذاته ، الى ارتباطهما : «ان مفهوم الحضارة يتصل بمفهوم الثقافة اتصالا وثيقا ، غير انه يكون بطبيعته اوسع نطاقا منه واكثر شمولا» ، فهو يشمل «جميع مآثر الحياة المادية والفكرية والخلقية عند الاقوام ، من علوم وصناعات وعادات وتشكيلات» [٢١ ، ص ٤٧] . وبالمقابل ، فان «الثقافة» ، التى تدل على «اساليب التفكير والتحسس والعمل» لدى امة معينة ، «لا تستقل عن تأثير الحضارة استقلالا مطلقا» ، وانما «تتأثر من تطورات الحضارة ، غير ان ذلك لا يكون عن طريق الانتقال المباشر ، بل يكون طريق التأثير فى النفوس تأثيرا باطنيا ، يؤدى الى شىء من التغير فى اساليب التفكير والتحسس» [٢١ ، ص ٥١] .

هذا الفهم للفارق بين «الحضارة» و«الثقافة» قد يبدو للبعض

متعسفا بعض التعسف ، لاسيما وان الحصرى نفسه لم يكن متسقا دوما فى نظرته الى «قومية» الثقافة و«اممية» الحضارة . وففى مناسبة اخرى ، نراه يؤكد ان الثقافة «تتألف من عناصر كثيرة ، قسم منها قومية وقسم آخر منها اممية» [٢١ ، ص ١٦٧] . ولكن الذى يغفر للحصرى هو انه ، فى المناسبتين كلتيهما ، كان رجلا عمليا اكثر منه مفكرا نظريا ، فقد كان يتوخى ، قبل كل شيء ، هدفا ملموسا محددا ، هو الدفاع عن استقلالية الثقافة العربية .

كان الحصرى ، فى المناسبة الاولى ، يتصدى لنظرية ثقافية تقول بأن ثمة ثقافة (حضارة عامة مشتركة ، هى «ثقافة – او حضارة – البحر الابيض المتوسط» . وكانت هذه النظرية قد انتشرت خاصة فى لبنان ، و«ترمى الى غاية سياسية صريحة» ، يوضحها مفكرنا – فى محاضرة القاها فى نادى الثقافة العربية ببيروت بعنوان «الثقافة العربية وثقافة البحر الابيض المتوسط» – بأنها ربط البلاد العربية ثقافيا وسياسيا بالاستعمار الفرنسى ، «لان فرنسا من دول البحر الابيض المتوسط ، وهى المقصودة الاصلية من نظرية «ثقافة البحر الابيض المتوسط» فى حقيقة الحال» [٢١ ، ص ٤٥–٤٦] . وفى ضوء هذا كان التأكيد على «قومية» الثقافة ، وبالتالى تهافت القول بـ«ثقافة البحر الابيض المتوسط» ، يعنى ، قبل كل شيء ، رفض ربط العرب وثقافتهم بعجلة فرنسا . وبالمقابل ، كان التأكيد على «اممية» الحضارة يعنى رفض الاقتصار ، فى الاقتباس الحضارى ، بجهة معينة ، هى ، فى الحالة المذكورة ، فرنسا ايضا . فالحضارة العصرية حضارة انسانية وعالمية شاملة («حضارة اوقيانوسية») ، هى «حضارة القرن العشرين» ، لا منطقة معينة ، «فيجب علينا ان نبذل كل ما فى استطاعتنا لاقتباس حضارة هذا القرن ، بارقى اشكالها ، ومن اقوى مراكزها ، ومن احسن مصادرها . . . دون ان نقصر انظارنا على آفاق البحر الابيض المتوسط ، الذى لم يعد «الوحيد» ولا «المركز الرئيسى» للحضارة الراقية ، كما كان فى سالف الازمان» [٢١ ، ص ٥٥] . ولذا يصف الحصرى الدعوة الى حضارة البحر المذكور بأنها «دعوة الى حركة ارتجاعية صريحة» [٢١ ، ص ٥٦] .

اما فى المناسبة الثانية فوقف الحصرى يفند تقرير جوليان هكسلى ، مدير اليونسكو ، حول معارضة عدد من المفكرين العرب

(بينهم الحصرى) لمشروع اقامة «مركز ثقافى للشرق الادنـــى والاوسط» ، يضم ، فضلا عن البلدان العربية ، تركيا وايران والافغان . ويتهـم صاحب التقرير المعارضين بأنهم يعملون بايحاء «مزيج من القومية السياسية والتعصب الدينى والانحصاريـــة الثقافية» . ولذا يعى الحصرى ، فى رسالته الى هكسلى ، برد التهم المذكورة ، فيؤكد ، فيما يؤكد ، على الجانب «العالمـــى» ، او «الاممى» من الثقافة ، «التى لا تستفيد شيئا من احداث منظمـــة اقليمية ، تنحشر بين المنظمات القومية والمنظمات الاممية» [٢١ ، ص١٦٧] . كما ويدافع الحصرى هنا عن استقلالية الثقافة العربية ضد محاولات تذويبها فى ثقافة منطقة ، لا يجمع بينها الا انتماؤها الى الاسلام ، وهو الانتماء ، الذى يرمى احداث «المركز» المذكور الى ترسيخ التصورات التقليدية الخاطئة عنه . وراح الحصرى يؤكد على الفوارق الجوهرية بين الثقافات الثلاث فى المنطقة — الثقافة العربية والتركية والفارسية — وعلى الطابع العابر للتشابه لما بينها (ولاسيما بين الثقافتين العربية والتركية) من تشابه ، يعود الى «تاثير الدين الحاكم ، وعمل سلطة دينية منظمة تنظيما قويا . . . غير انه — من الامور البديهية — ان هذه الاحوال ، الناجمة عن اوضاع دينية خاصة ، ما كان يمكن ان تدوم الا بقدر ما تستطيع السلطنة العثمانية ان تسير على مبادئ الحكم الدينى ، وبقدر ما تستطيـع الاذهان ان تبقى متحجرة فى مواقفها الدينيـــة السياسية القديمة . وغنى عن البيان ان ذلك كان محكوما عليـــه بالانقلاب رأسا على عقب ، حالما تضعف وتتراخى سلطة الدين على الدولة ، وهذا ما حدث فعلا» [٢١ ، ص ١٧٣–١٧٤] .

ويؤكد الحصرى ان القول بوجود ثقافة اسلامية عامة يقوم ، فيما يقوم ، على الرأى الخاطئ ، الذى يذهب الى ان الاسلام سمة غالبة للابداع الفنى ، ولا سيما الادبى ، لدى الشعوب الاسلامية . وهو يفند هذا الرأى فى مقالته «تاريخ الادب العربى وتاريـــخ الاسلام» المكرسة لمؤتمر الادباء العرب الثالث (القاهرة ، ٩–١٦ كانون الاول — ديسمبر — عام ١٩٥٧) ، فيشير الى مغالاة البعض ، «خلال استعراضه لصفحات الادب العربى ، فى ربط هذا التاريخ بتاريخ الاسلام» [٢٣ ، ص ٢٤٧] . كما ويربط ضرورة التفريق بين تاريخ الادب العربى وتاريخ الاسلام بالحقائق التالية : «أ —

قد تكونت (بعد الفتوحات العربية) امم اسلامية عديدة غير عربية ، كما تكونت جماعات عربية غير مسلمة ؛ ب – وقد نشأت فى البلاد الاسلامية آداب متنوعة ، تختلف عن الادب العربى اختلافا كبيرا ، مثل الادب الفارسى ، والادب التركى ، والادب الاندونيسى ؛ ج – وقد نبغ من بين العرب غير المسلمين عدد غير قليل من فطاحل الادب ، فى العصور القديمة من ناحية ، وفى عصر النهضة الحديثة من ناحية اخرى ؛ د – ان عدد روائع الادب العربى التى لا تتصل بأمور الدين ، فلا تعكس شيئا من الاحاسيس الدينية ، يبلغ اضعاف اضعاف الروائع التى تتصل بالدين ، وتعبر عن العواطف الدينية» [٢٣ ، ص ٢٥٥] . هذا فضلا عن الكثير من الكتابات والقصائد «الدينية» لم تكن صادرة عن محض عاطفة طائفية او دينية ، وانما كان لها منحى قومى جلى . «فلقد صدر من اقلام الادباء المسلمين وقرائحهم طائفة كبيرة من المقالات والقصائد الرائعة التى تصور عظمة عيسى المسيح . وبعكس ذلك ، لقد صدر من اقلام الادباء النصارى وقرائحهم كثير من المقالات والقصائد الرائعة التى تلهج بامجاد النبى العربى الكريم . فان الاديب الذى قال :

وام القرى ، بيت الاعارب مكة ،
لها الشرف العالى القديم الموطد
اقام لها التوحيد دينا مشرفا
واثبت مجد العرب فيها محمد

كان مسيحيا ، ومن رجال الدين» [٢٣ ، ص ٢٥٦] .

ان هذا التوجه العلمانى فى فهم مكانة الاسلام فى الثقافة العربية قد ارتبط بادراك الحصرى ، خلافا لكثير من المفكرين القوميين [٩٤ ، ص ٢١] ، عقم فكرة استخدام الدين ، بوصفه تقليدا ثقافيا ، فى تكوين الوعى القومى العربى . فقد كان الحصرى يرى تعذر الجمع بين الثقافة التقليدية الساكنة وبين الحضارة المعاصرة ، ليؤكد ضرورة «تكوين ثقافة عربية راقية ، تنمو وتزدهر سنة عن سنة ، مغمورة بانوار العلوم العصرية وفيوض الحضارة العالمية» [٢١ ، ص ٦١] ، وليشدد دوما على اهمية خلق «ثقافة عربية قومية عصرية» [٢١ ، ص ١٧٦ ، ١٧٧] .

وكان الحصرى يذهب الى ان الضرر ، الذى يلحقه الانغلاق على التقاليد القديمة البالية ، لا يعدله الا القطيعة مع الماضى ، وما تؤدى اليه من فقدان الاصالة القومية . وقد ترتب عليه التطرق مرارا الى هذا الموضوع فى خضم الجدال مع «الغربيين» ، الداعين الى «الاقتباس المباشر» للثقافات المتقدمة ، فكان يشير الى اهمية التوارث والتواصل مع تراث العرب الثقافى الغنى . ففى معرض الحديث عن العلاقة بين القديم والجديد يقول الحصرى : «ان القديم هو الذى يفسح المجال لقيام الحديث ، والمكتسبات الماضية هى التى تمكن الذهن والخيال من الابداع والاختراع ؛ كما ان الجديد هو الذى ينفخ الحياة فى القديم ، ويورثه القوة والفاعلية ؛ وروح التجديد هى التى تبنى من «الاشياء القديمة» المبانى الجديدة ، وتكسب تلك الاشياء الفائدة والقيمة . القديم وحده جمود وموت ، والحديث وحده عجز وحرمان ؛ واما الحياة النفسية الواعية فما هى الا نتيجة التمازج والتفاعل بين القديم والحديث» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٣١٥] .

ومن مواقع مماثلة ينطلق الحصرى لتقييم الاستعمار الثقافى («العبودية الثقافية» ، «السيطرة الثقافية» ، كما يسميه) ، الذى تمارسه بلدان الغرب الامبريالية ، فيرى فيه خطرا جديا على الثقافة القومية العربية ، حتى وعلى الوجود القومى العربى ذاته . وهو يؤكد ان اسوأ واخطر الآثار الضارة ، التى تركها الاستعمار فى البلاد العربية ، هى الآثار التى خلفها فى ميدان الثقافة والمعارف [٢١ ، ص ٦٦] ، ويرى ان تدخل الغرب «بالقوة والقسر» هو الذى اعاق الحركة القومية العربية عن ان تفعل فى ميدان الثقافة ما فعلته تركيا ، التى اخذت حركتها القومية «شكلا ثوريا تاما ، واوجدت انقلابا كبيرا ، فى اللغة والادب وفى فهم التاريخ» [٢١ ، ص ١٧٤] . كما ويشير الى ان السيطرات الغربية الجديدة قد وضعت امام الثقافة العربية عراقيل جديدة ، «فقد انضم الى الاساس القديم الموروث من العهد العثمانى ومن تأثيرات المدارس الاجنبية المتضاربة — المدارس الفرنسية والانكليزية والامريكية والايطالية والالمانية والروسية والكاثوليكية والبروتستانتية والارثوذكسية والعلمانية — انضم الى جميع هذه العوامل القديمة عوامل جديدة ، ناجمة عن الاوضاع السياسية الجديدة ، مع تغلب الثقافة

الانجلوسكسونية فى بعض الاقطار ، والثقافة اللاتينية فى بعض الاقطار الاخرى ؛ وكل ذلك اكسب الثقافة فى البلاد العربية منظر فسيفساء مشوش الى آخر حدود التشويش ، لا يكاد يختلف عن الفوضى التامة» [٢١ ، ص ١٧٥-١٧٦] .

ولكن اخطر مخلفات السيطرة الاستعمارية الغربية فى البلدان العربية هى ، فى رأى الحصرى ، رواج التيارات والنزعات الاقليمية ، التى تعود ، بصورة رئيسية ، الى الفوارق القائمة فى نظم التعليم واتجاهات الثقافة . ويؤكد الحصرى ان هذه الفوارق «لم تكن محصول طبيعة البلاد الاصلية وحاجاتها الحقيقية ، انما كانت نتائج السياسات الاجنبية» ، لينوه بأن العمل على ازالتها ، عن طريق توحيد نظم التعليم فى الاقطار العربية وتقوية الصلات الثقافية بينها ، سيكون قاعدة لتقاربها السياسى مستقبلا [٤١ ، ص ٦-٧] . ويذهب مفكرنا ، الذى يرى فى ميدان التعليم جبهة اساسية فى معركة النضال ضد الاستعمار الثقافى ، الى ان اجل مهام المدرسة العربية والحّها هى تربية المشاعر الوطنية والقومية ، القائمة على الاعتزاز بتركة العرب الثقافية ، والتى من شأنها استئصال ما ترسخ فى نفوس بعض المتعلمين والمثقفين العرب من اعجاب ذليل بثقافة مستعمريهم «الارقى» ، ومن ازدراء لثقافة شعبهم نفسه .

ولكن الحصرى ، الذى ينوه بأن الشرط الرئيسى لحيوية الثقافة هو شعبيتها ، اذ انها من الامور التى لا بد من تكوينها فى نفوس الشعب اولا [١٩ ، ج ١ ، ص ١٨٦] ، يشير ، فى الوقت ذاته ، الى ان هذا لا يعنى اطلاقا الدعوة الى التقوقع فى شرنقة التقاليد ، والانعزال عن الثقافات الاخرى . ففى رسالته الآنفة الذكر الى مدير اليونيسكو يؤكد على ان المفكرين العرب الطليعيين يعون تمام الوعى حقيقة ان الثقافة قومية فى قسم منها ، واممية فى قسم آخر [٢١ ، ص ١٦٧] ، ولذا «فان الذين حاربوا بشدة السيطرات الثقافية ، التى كانت فرضتها القوى الاجنبية على البلاد ، كانوا بعيدين جدا عن نزعة الانعزال ؛ ورغبتهم فى الاستفادة من جميع ثقافات العالم لم تكن اقل من طموحهم الى رؤية العالم العربى متمتعا باستقلال يضمن له ثقافة قومية عصرية موحدة» [٢١ ، ص ١٧٧] .

ويعتبر الحصرى ان تقدم الثقافة العربية يرتبط اوثق الارتباط بتطور اللغة . فاذا شبهنا الثقافة بالازهار والاشجار تكون اللغة «بمثابة التراب ، الذى يحتضن البذور والجذور ، ويغذى الازهار والاشجار» [٢١ ، ص ٦١] . ومن هنا تأتى الاهمية الكبيرة ، التى يعلقها الحصرى على مسألة رسم سياسة لغوية صحيحة فى معركة النضال من اجل الوحدة العربية . ولكن آراء الحصرى حول السياسة اللغوية للبلدان العربية فى عهد الاستقلال تختلف سواء عن النظرات التقليدية المحافظة ، التى تصر على الابقاء على القواعد والاساليب الكلاسيكية فى اللغة الفصحى ، او عن النظرات الاقليمية الضيقة ، التى يحاول اصحابها اثبات حتمية الانتقال الى اللغات العامية الدارجة فى الصحافة والادب . ولذا فانه ، اذ يؤكد على ضرورة اشاعة استخدام الفصحى فى الحياة اليومية والتعمق فى دراستها فى المدارس ، يلح ، فى الوقت ذاته ، على اهمية ادخال اصلاحات وتعديلات على الفصحى ، تسهلها وتجعلها بمتناول الجميع ، وتحولها الى وسيلة اتصال فعالة بين مواطنى كافة الاقطار العربية . فبما «ان قواعد الفصحى فى حالتها الحاضرة ، معقدة كل التعقيد ، وصعبة اشد الصعوبة» ، كان لا بد من اصلاحها ، من اختصارها وتشذيبها [٢٣ ، ص ٤٤] . وعلى هذا الطريق يؤكد الحصرى على ضرورة التفريق بين «اللغة» ، التى تتكون ، بوجه عام ، «تحت تأثير الحياة الاجتماعية ، وتتطور بتطورها» ، وبين «قواعد اللغة» ، التى «تتولد من الابحاث التى يقوم بها العلماء ، وتتبدل بتبدل النظريات التى يضعها هؤلاء» [٢٣ ، ص ٨٥] . وبما ان قواعد اللغة هى من «الامور الاجتهادية» ، كان من المشروع اعادة النظر فيها ، تصحيحا وتعديلا ، تبسيطا ورفضا . ومن وجهة النظر هذه يطرح الحصرى على اللغويين العرب السؤال التالى : «ماذا يمنعنا عن الخروج على القول الذى اتفق عليه القدماء ، وعن تدوين قواعد اللغة العربية بطريقة اخرى ، اكثر تمشيا مع حقائق الامور ؟» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٠٥] . ويقرن الحصرى نقده لنقائص القواعد القديمة بنقد الظروف الاجتماعية والايديولوجية التقليدية ، السائدة فى العالم العربى ، فيقول : «اما الاسباب ، المولدة لهذه النقائص والشوائب ، فتتلخص فى تأثير نزعة اساسية ، هى نزعة الاهتمام

بالاعراب اكثر من الالتفات الى المعنى ، والاعتماد على العلاقات المحسوسة اكثر من الاستناد الى المعانى المفهومة . هذه النزعة نشأت من الظروف الخاصة ، التى احاطت بعلوم اللغة العربية فى ادوار تكوينها الاولى ، واستمرت بتأثير «روح المحافظة» ، التى سيطرت على اذهان علمائها فى ادوارها الاخيرة ، وباعدت بين قواعد اللغة واحكام العقل والمنطق من جهة ، وبينها وبين اسس التربية والتعليم من جهة اخرى . ولذلك يجب علينا ان نخرج على هذه النزعة التقليدية . . . حتى نتخلص من اغلاط الاجتهاد والاستنباط التى وقع فيها اللغوين القدماء» [٢٣ ، ص ١١٠] .

وفى ضوء الاهمية الكبيرة ، التى يوليها الحصرى لوضع «لغة موحّدة وموحِّدة» فى معركة النضال من اجل الوحدة الثقافية ، نراه يدعو المفكرين العرب للتخلى عن استخدام اللهجات العامية والمحلية فى كتاباتهم ، ويؤكد ان من شأن مثل هذا الاستخدام عرقلة التفاهم والاختلاط بين العرب . وكان مما يقلقه اشد القلق هو شيوع العامية فى المسرح والسينما . ولكن الحصرى يذهب ، فى الوقت ذاته ، الى انه لا يمكن للفصحى ان تحل محل العامية الا بالتخلص من الجوانب القديمة البالية فيها ، وبالاستفادة من خبرة اللهجات الدارجة . وهو يطرح ، بهذا الصدد ، مناقشة مسألة «تطعيم اللغات الدارجة باللغة الفصحى تطعيما يبعدنا عن حذلقة علماء اللغة ورطانة عوام الناس فى وقت واحد ، فيوصلنا الى فصحى متوسطة ، معتدلة» ، وذلك ، على الاقل ، «كمرحلة من مراحل السير والتقدم نحو الفصحى التامة» [٢٣ ، ص ٤٤] . كما ويقترح دراسة اللغات الدارجة ، ورصد ما بينها من صفات واتجاهات عامة ومشتركة ، للافادة من ذلك فى اصلاح الفصحى وتطويرها [٢٣ ، ص ٤٦] .

وكان الحصرى يربط اهمية اصلاح اللغة بمهمة التعمق فى معرفة الفصحى فى مدارس البلدان العربية . وفى اطار هذا التوجه ، الذى يؤكد على ضرورة التمكن من اللغة الام كشرط اساسى للتنشئة القومية ، جاء العديد من توصياته عام ١٩٤٥ لاصلاح نظام التعليم فى سورية . فانطلاقا من ذلك ، ومن صعوبة اللغة العربية والخط العربى ، بحيث «ان تعلم قواعد هذه اللغة وهذا الخط يتطلب من اطفال العرب جهدا ذهنيا اكبر بكثير من

الذى تتطلبه سائر اللغات والخطوط الاوروبية» [٤١ ، ص ٨٩] ، ومن اعتبار «الفروق القائمة بين اللغات الدارجة وبين اللغة الفصحى» [٤١ ، ص ٩٠] ، اوصى الحصرى بالغاء تدريس اللغات الاجنبية فى المدارس الابتدائية . وفى معرض الرد على معارضى هذه وغيرها من الاصلاحات ، التى قوبلت بالرفض من قبل بعض المفكرين فى سورية ، اكد الحصرى انها ترمى الى تصفية «السيطرة الثقافية» الفرنسية ، والى «رفع الموانع وهدم الحواجز ، التى كانت اقامتها سياسة الانتداب بين سوريا وبين سائر الاقطار العربية ، فى ميادين التربية والثقافة» [٤١ ، ص ١٠٦] .

وعلى العموم تتسم آراء الحصرى حول السياسة اللغوية بنزعتها الوطنية والتحررية والتجديدية والعلمانية والديمقراطية . ولم تبق هذه الآراء طروحات واماني نظرية مجردة ، وانما عمل جاهدا لوضعها فى حيز التطبيق . وبالتوافق مع هذه النزعة جاءت كتاباته جلية وسلسة ، خلوة من الالفاظ والعبارات المجهودة ، والحذلقات اللغوية ، فبينت قدرة اللغة العربية الفصحى على ان تكون بمتناول جمهور واسع ، وان تعبر عن ميدان فسيح من المفاهيم والامور العصرية .

وفى اعمال الحصرى الثقافية تشغل حيزا هاما ، الى جانب مشكلة اللغة ، القضايا المتعلقة بالادب العربى المعاصر . وهو يسبغ على الادب عامة اهمية سياسية خاصة ، ويربط التطور التقدمى للادب العربى بالنضال ضد التيارات الفكرية المناوئة للوحدة العربية . ولذا فان مشكلات الادب تهمه ، فى المقام الاول ، فى سياق نقده لتوجهات «الرابطة الاسلامية» وللنزعات الاقليمية .

وقد رأينا اعلاه كيف يناقش الحصرى المتحدثين باسم «الرابطة الاسلامية» من موقع «التمييز بين تاريخ العرب وتاريخ الاسلام» فيما يخص ميدان الابداع الادبى . اما فى جداله مع انصار الاقليمية فيستند الحصرى الى وحدة التقاليد الادبية الكلاسيكية العربية . ففى رده على احمد ضيف وامين الخولى وغيرهما من المنادين بـ«الاقليمية الادبية» ، وضمنا القول ان الادب العربى لم يكن ادبا واحدا ، وانما هو مجموعة آداب نشأت فى بيئات مختلفة ، يورد الحصرى مثال المتنبى ، الذى ولد فى الكوفة ، ونشأ فى البادية ، ثم عاش فى بغداد ، وحلب ، ودمشق ، وسافر

الى القاهرة [٢٣ ، ص ٢٢] . وهو يشير الى «ان الادب العربي حافظ على صفته «الموحِّدة والموحَّدة» حتى فى اسوأ عصور تفكك الدول العربية ، وتفتت شعوبها» [٢٣ ، ص ٢٥] . وظلت هذه الوحدة قائمة فى عصر النهضة الحديثة . «فلا شك فى ان معروف الرصافى ، الذى نشأ على شواطئ دجلة ، يشبه من وجوه عديدة حافظ ابراهيم ، الذى عاش ونظم فى وادى النيل . كما ان الشيخ فؤاد الخطيب ، الذى نشأ فى غوطة الشام ، لا يختلف عنهما كثيرا» [٢٣ ، ص ٢٣] . ويؤكد الحصرى ان معارضته لـ«اقليمية الادب العربى» ، او دعوته الى الوحدة الثقافية بين الادباء العرب ، لا تعنى ، بأى حال ، الحد من «حرية الاديب» ، او نفى «التنوع فى الادب» ؛ على العكس : «فانى استنكر كل نوع من انواع «القولبة» فى الادب ، واحبذ «التنويع والابتكار» ، وادعو الى «الذاتية والاصالة» فى كل ما يصدر عن قرائح الشعراء والادباء الناطقين بالضاد ، فى مختلف الاقطار العربية» [٢٣ ، ص ٢٧] .

ان التنوع والاصالة ، عند الحصرى ، شئ ، والاقليمية شئ آخر . «فلا يوجد ، — ولن يوجد ، — ادب مصرى ، وادب عراقى ، او شامى ، او ادب تونسى . انما يوجد — وسيوجد — ادباء مصريون ، وعراقيون ، وشاميون ، وتونسيون . . . وجميع هؤلاء الادباء والشعراء سيتضافرون تارة ، وسيتبارون طورا ، فى مضمار ترقية الادب العربى وايصاله الى ذروة الكمال والاعتلاء» [٢٣ ، ص ٢٦] . ومن هنا جاء نداء الحصرى الى الادباء العرب لنبذ الاقليمية و«للايمان بوحدة الامة العربية» و«تجنيد المواهب لخدمة القومية العربية» [٢٣ ، ص ٢٤٤] .

ويبحث الحصرى قضية الادب والفن من زاوية ، اعم من الزاوية القومية ، هى زاوية بعدهما الاجتماعى والاخلاقى . فهو يرفض شعار «الادب للادب» ، و«الفن للفن» ، ويؤكد على دور الادب والفن كسلاح ايديولوجى وكوسيلة من اهم وسائل تنشئة الجماهير تنشئة وطنية حقة . ففى مقالة «الادب والقومية العربية» ، التى كرسها عام ١٩٥٧ لمؤتمر الادباء العرب الثالث ، ينادى الحصرى بوضع «الادب فى خدمة المجتمع» ، وتوظيف «الفن للحياة» ، ويدعو الحكومات العربية لتشجيع الاعمال الادبية والفنية بهذا الاتجاه ، ويهيب بالنقاد الا يقصروا نقدهم لهذه الاعمال على

النواحى الفنية وحدها ، وان يتناولوها من نواحيها الاخلاقيــــة والاجتماعية ايضا [٢٣ ، ص ٢٣٨-٢٤٣] . وهو يختتم مقالتـــه بالقول : «فيحق لنا ان نطلب من كل اديب عربى ان لا ينسى بأننا نعيش الآن فى دور من اشد واخطر ادوار الازمات التى تجتازها الامة العربية ، وبأننا اصبحنا فى حاجة الى اسلحة معنوية ، نحارب بهـا الانانية ، والنفعية ، والرجعية ، والتواكلية . . والى آلات انتاج معنوية تساعدنا على تنشئة جيل عربى جديد ؛ يمتاز بروح النهضة والتفانى . . . اكثر مما نحتاج الى مجوهرات تزين المعاصـــم والصدور ، او زخارف تزيد من بهرجة القصور» [٢٣ ، ص ٢٤٦] .

ان هذه النظرة الى الادب ، برغم كل طوباويتها ومحدوديتها ، لتتسم بطابع ديمقراطى جلى ، وتتفق عموما مع الفهم التقدمى لمهمة الادب الطليعى ، وتتجاوب – شأن مجمل آراء الحصرى حـــول الثقافة – مع المتطلبات الديمقراطية العامة لتطور البلدان العربية الاجتماعى والوطنى ، ومع النزوع نحو تعزيز الاستقلال وارســـاء الوحدة .

التنوير ودوره فى التقدم

يرى الحصرى فى التنوير (الذى لا يقتصر عنده على التعليـــم المدرسى والتحصيل الجامعى ، بل ويشمل تأثير المفكريــــن والايديولوجيين ، من حملة الافكار القومية والوطنية ، على جماهير الشعب) انجع اداة لتكوين الثقافة العربية المعاصرة . ولذا فان مشكلة وحدة العرب الثقافية ، التى يعتبرها مقدمة هامة للوحدة السياسية ، ترتبط عنده ، فى المقام الاول ، بمهمة اصلاح وتوحيد انظمة التربية والتعليم فى مختلف البلدان العربية ، وهى المهمة ، التى اسهم مفكرنا نفسه بقسط عملى كبير فى حلها . ولكن تسليط الضوء على النشاط التربوى الواسع ، الذى قام به الحصرى ، يتطلب دراسة مستقلة . ولذا فاننا سوف نعنى هنا ببحث الارضية النظرية ، التى يقوم عليها فهمه لاهداف وسبل التعليم والتربية ، وارتباط ذلك بآرائه الفلسفية والسياسية العامة .

كان الحصرى واحدا من ابرز رجالات الاتجاه التنويرى فى الفكر الاجتماعى العربى . وقد انطلق من مواقع التنوير فى رؤيتـــه

للواقع الاجتماعى ، واستمر تأثير هذه الرؤية التنويرية قويا حتى فى المراحل الاخيرة من نشاطه . ففى ضوء الايمان بأن «الفئات المتنورة» هى القوة المحركة ، الدافعة للتقدم الاجتماعى ، اعتبر مفكرنا ان تنشئة مثل تلك الفئات تشكل الخطوة الاولى على طريق التقدم . فقد كتب فى جرائد العاصمة العراقية عام ١٩٣٢ يقول : «والامة التى تتكون من شعب مهذب راق وفئة مديرة قديرة ، تكون امة قوية سعيدة ، تتقدم فى طريق الرقى بخطى ثابتة وسريعة ، واما الامة التى تتكون من شعب متأخر وامى وفئة مديرة جاهلة ، فانها تبقى متأخرة وتشقى بطبيعة الحال . اما نهوض مثل هذه الامم المتأخرة فلا يمكن ان يحدث الا بنهضة تدريجية تبدأ من الفئة المنورة وتسرى بعد ذلك الى سائر طبقات الناس . . . ان هذه الفئة المنورة هى الواسطة الوحيدة لايقاظ وتنوير الجمهور» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣-٢٠٤] .

وكان الحصرى يرى ان مهمة المدرسة هى اعداد الجمهور لتقبل الافكار الجديدة ، والسعى «لجعل الجيل الجديد عاملا لتكوين «المجتمع الراقى»» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] . وهذا المجتمع المنشود «يختلف عن مجتمعنا الحالى اختلافا كليا ، من جميع الوجوه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية» ، ويتميز عن المجتمع القديم «المتأخر فى مضمار الرقى تأخرا كبيرا ، والمحروم من ثمار العلوم والفنون العصرية الحديثة حرمانا اليما» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] . ولاصلاح نظام التعليم فى العراق الذى كان يراه ضروريا لتحقيق هذا الهدف ، كان الحصرى يعمل على محورين : نشر المعارف العلمية وغرس الروح القومية . وكان يفسر اهمية المحور الاول بأن تنشئة الرؤية العلمية تساعد على التخلص من التصورات التقليدية ، ومعها «روح التعصب والمحافظة» ، التى يعتبرها فى مقدمة عوامل ركود المجتمع العربى وانحطاطه ، وعوائق رئيسية على طريق التقدم . ومن ذلك انه يعلل التركيز فى البرامج المدرسية على دراسة العلوم الطبيعية «بأننا ، نحن الشرقيين ، ميالون الى الخياليات والكلاميات ، لعوامل عديدة اثرت ولا تزال تؤثر فى تربيتنا منذ قرون» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٨] .

ان الاهمية ، التى يعلقها الحصرى على مسألة «الاستناد الى اساس علمى» ، تستند ايضا الى فهمه «ان «الاقتباس» بأوسع

واتم معانيه» ، والذى يرى فيه «السبيل الوحيد للحاق بقافلـة الحضارة» [١٩ ، ج ١ ، ص ١٨٦] ، يجب الا يكون أخذا ميكانيكيا بمنظومة معينة من المعارف الجاهزة . فهو ، اذ يدعو «لاقتباس حضارة هذا العصر ، بأرقى اشكالها ، ومن اقوى مراكزها ، ومن احسن مصادرها» ، ينوه بالاهمية الخاصة لاقتباس الطرائـق الطليعية فى البحث والعمل [٤١ ، ص ١٢٧] . ويؤكد مفكرنا على ضرورة تنشئة الاعتيادات والمهارات ، والعمل المستقل منذ سنى الدراسة ، وإقامة معاهد ومحلات مدرسية خاصة لهذا الغرض .

اما الهدف الهام الثانى للاصلاحات التربوية فيراه الحصرى فى غرس الروح الوطنية والقومية ، مما لا يتعارض ، فى نظره ، مع الهدف الاول . وهو يدافع عن هذا الرأى مثلا فى جداله عام ١٩٣٧ مع الاديب المصرى المعروف توفيق الحكيم ، الذى قال بتعذر الجمع بين العلم وبين النزعة الوطنية والقومية ، فهى من الوان «الانانية الجماعية» المتناقضة مع شمولية العلم [٢٠ ، ص ١٥٨] . ويتفق الحصرى مع الحكيم فى هذا التعريف من حيث المبدأ ، ولكنه يؤكد ان المسألة ينبغـى ان تطرح على نحو آخر بالنسبـة للبلدان العربية ، وان «الانانية الجماعية» هى «غيرية سامية» ازاء الروح الفردية [٢٠ ، ص ١٥٩] . وهو يبرر بهذا الاعتبار استخدام العلم فى التدريس «لاهداف تربوية» ، قاصدا بذلك ، فى المقام الاول ، المدخل الوظيفى الى تدريس التاريخ وغيره من العلوم الانسانية . ومن هذه الزاوية ينظر مفكرنا الى زيادة العناية باللغة الفصحى ، وصياغة رؤية جديدة لتدريس المواد الدينية .

وجدير بالذكر ان الحصرى قد صاغ طروحاته بخصوص وجهة التعليم الوطنية والقومية فى مرحلة استعمار الدول الغربية لبلدان المشرق العربى ، وان هذه الطروحات اتسمت بطابع معـاد للامبريالية . ثم ان الاجراءات التى قام بها فى ميدان ترسيخ الوعى القومى وترويج فكرة الوحدة العربية صارت ، ولاكثر من مرة ، سببا فى اصطدام الحصرى بالمستشارين الانكليز فى العراق ، وفى ابعاده عن ادارة نظام التعليم . وقد كان مفكرنا يرى ان المهمة الرئيسية للتربية الوطنية والقومية تقوم فى النضال ضد النفوذ الايديولوجى للدول الامبريالية ، ولذا كان يحذر على الدوام من

ان انظمة التعليم ، التى تقيمها السلطات الاستعمارية فى البلدان التابعة ، هى اخطر وامكر ادوات السيطرة السياسية .

وفى معرض فضح غايات سياسة الاستعمار فى ميدان التعليم قال الحصرى فى محاضرة لـه بنادى المعلمين فى بغداد : ان المستعمرين وجدوا انفسهم فى حاجة شديدة الى الاستعانة بأهل البلاد (المستعمَرة) ، لاستغلال المرافق الاقتصادية والكنوز الطبيعية ؛ وشعروا بضرورة تعليم اولاد هؤلاء الاهلين ، لاعدادهم للقيام بالاعمال اللازمة لهذا الغرض . . فأخذوا يقدمون على تأسيس معاهد تعليمية خاصة باولاد المستعمرات .

واما الغرض الثانى . . . فهو العمل على تحبيب الدولة المستعمِرة ، لحمل الاهلين على الاستسلام الى حكمها ، وعلى خدمة مصالحها عن طواعية . . . مثلا ، اذا امعنا النظر فى المناهج ، التى وضعوها لتعليم اولاد الجزائر ، وجدنا انهم جعلوا اللغة الفرنسية فيها محورا لجميع الدروس . . . واهتموا بتوجيه دروس الاخلاق نحو غايتهم الاصلية : فانهم وضعوا فى مناهج هذه الدروس قسما خاصا بـ«واجبات الاهلين نحو فرنسة» ، وخصصوا لهذا القسم من المنهج موقعا مهما بين الواجبات الاساسية ، كالواجبات نحو الله ، والواجبات نحو ابناء البشر . ومما جاء فى مفردات هذا المنهج :

«ما يترتب على اهل الجزائر من الواجبات نحو فرنسة ، مقابل الحماية التى تسديها اليهم ، والعدل الذى ادخلته الى بلادهم ، والامن الذى نشرته فى ربوعهم ، ونعم التعليم والحضارة التى اغدقتها عليهم . . .

الاحترام ، الذى يجب ان يشعروا به نحو من يدير البلاد باسم فرنسة» [٢٦ ، ص ١١٣-١١٤] .

وفضلا عن تربية اهالى المستعمرات من السكان الاصليين بروح الولاء للدولة المستعمِرة ثمة وسيلة اخرى ، تسهل على «الاسترقاق الروحى» ، وتقف عائقا مصطنعا على طريق تنامى المشاعر الوطنية لديهم ، هى دعم وتشجيع مدارس الاقليات الاجتماعية والدينية الاجنبية . ولذا كانت لهجة الحصرى حادة فى توجهه الى رئيس لجنة الخبراء الامريكيين التى زارت العراق عام ١٩٣٢ ، والتى اتت فى توصياتها على ذكر امتعاض بعض رؤساء

الطوائف الدينية من تدابير الحصرى الرامية الى تصفية طابع المدارس الطوائفى ، كما وكان صارما فى «نصحه» له «بعدم خوض غمار . . . المسائل السياسية المعقدة» فى حياة البلاد [٣٢ ، ص ١٩٥] . وقد استغل الحصرى تقرير هذه اللجنة ، التى دعيت الى العراق بمبادرة من بعض مسئوليى وزارة المعارف ذوى التوجه الامريكى . ليشن حملة عنيفة على السياسة التعليمية ، التى تنتهجها الدول الاستعمارية فى بلدان الشرق . ففى اثنتى عشرة رسالة انتقادية ، نشرت اولاها فى جميع جرائد العاصمة فى ٢٤ حزيران – يونيو – سنة ١٩٣٢ ، واخراها فى ١٤ تشرين الاول – اكتوبر – من السنة المذكورة ، بعنوان «رسائل الى بول منرو» (وكان بول منرو هذا يعمل مديرا لمعهد التربية الاممى بجامعة كولومبيا) ، يؤكد الحصرى على نزوع اللجنة الى فرض النموذج الامريكى بدون اى اعتبار للظروف المحلية ، وعلى نظرة سياسيي الغرب المتعالية حيال شعوب الشرق . ويضرب مثالا على ذلك قول اللجنة ان رجال التربية العرب المعاصرين يتبنون «المفهومة التقليدية» فى التربية ، فيقصرونها على الفئات الميسورة [٣٢ ، ج ٢ ، ص ١٩٨–١٩٩] . ويرد الحصرى على هذا الزعم ، الذى ينم عن جهل مطبق بظروف البلدان الشرقية ، فيقول : «اننا ايضا نقول بأن واجبنا الاسمى هو تعليم جميع افراد الامة بدون استثناء . ولكننا اذا لم ننشر التعليم – مع هذا – بين جميع طبقات الشعب ، فذلك ليس لاننا لا نعتقد بوجوب تعليم جميع الناس ، او لاننا نظن ان واجب المدارس ينحصر فى تكوين وتنشئة الطبقة المدبرة والقائدة من الشعب ، بل لاننا لا نملك – مع الاسف – الوسائط اللازمة لتحقيق غرضنا الاسمى» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٠٢] .

وينوه الحصرى بأنه كان من الاحرى ان اتنعت اللجنة الامريكية نفسها بـ«النخبوية» ، وبسحبها على ميدان العلاقات بين الامم ، اذ انها خلصت الى القول بـ«عدم جدوى نشر التعليم الجامعى» فى العراق ، وذلك استنادا الى ايمانها بأن «كثرة المتعلمين تفيد بعض الامم وتضر اخرى» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٣٩] . اما ما جاء فى تقرير اللجنة من ان «زيادة عدد المتعلمين تعليما اكاديميا خطر على استقرار الحالة السياسية» فى العراق «وتؤدى الى مشاكل

سياسية ، واجتماعية تصعب معالجتها» فيدل ، كما يبين الحصرى ، على مشاركة الخبراء الامريكيين الدوائر الاستعمارية الغربية مخاوفها من تنامى حركة التحرر فى البلدان التابعة . وهو يفند هذه الاقوال بلهجة تهكمية : «هل ترون «ان استقرار الحالة السياسية» (مهما كان نوعها) ، يكون فى مصلحة البلاد فى كل الاحوال ؟ . . اما انا فاقول بصراحة تامة : . . . . ان الامم تحتاج الى «الانقلاب» . . . فى الاحوال ، التى يعنى فيها الاستقرار ترسيخ نفوذ المستعمرين والمسيطرين وترويج مصالحهم فى البلاد» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٣٧–٢٣٨] . ويتناول الحصرى توصية اللجنة «بان خطة ايفاد البعثات العلمية الى الخارج افيد من تأسيس جامعة فى الداخل» ، وبافضلية تأسيس جامعة «للعالم العربى كله» ، يأتى القسم الاعظم من تمويلها «من موارد الهبات الدينية القديمة» ، فيصنفها على انها محاولة لاعاقة مسيرة التعليم العالى وتنشئة المثقفين تنشئة قومية ، وهى التنشئة ، التى تمثل احدى اجل مهام الجامعة الوطنية [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٢٣٤–٢٣٥] .

ويؤكد الحصرى على ضرورة رسم سياسة وطنية حقة فى ميدان التعليم بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث حصلت اغلبية البلدان العربية على استقلالها . وهو يربط هذه المهمة بالقيام باصلاح جذرى فى انظمة التعليم الموروثة عن عهود السيطرة الاستعمارية . وعلى هذا الطريق جاءت توصيات الحصرى لاصلاح نظام التربية والتعليم فى سورية ، رغم ان عددا من المثقفين فى تلك الآونة لم يقفوا على تقدمية تلك التوصيات نظرا لتربيتهم بروح الاعجاب بفرنسا . ففى محاضرة ، القاها فى مدرج الجامعة السورية بدمشق فى ١٩ كانون الاول (ديسمبر) عام ١٩٤٤ ، بعنوان «الاستقلال الثقافى وسياسة التعليم فى سورية» ، يشرح اهداف السياسة التعليمية الجديدة بقوله : «من المعلوم ان الدول المستعمرة ، كثيرا ما تسعى لنشر ثقافتها فى بعض البلاد ، بغية تقوية نفوذها السياسى فيها . . . والاستقلال الثقافى ، انما يعنى التخلص من امثال هذه السيطرات الاجنبية ، ولا يرمى الى الاستغناء عن ثمار الثقافات الاجنبية . . . ولذلك ، عندما انتقدت خضوع معارف البلاد لاحتكار الثقافة الفرنسية والنظم الفرنسية . . . لم اقصد بذلك قطع العلائق مع الثقافة الفرنسية والاستغناء عن ثمار الثقافة

المذكورة ، بل انما قصدت جعل المعارف السورية حرة فى تنظيم شؤونها ، لتقتبس ما يلائمها من النظم الفرنسية والثقافة الفرنسية ، دون ان تحرم نفسها من ثمار النظم والثقافات العالمية الاخرى» [٢١ ، ص ٦٨] .

وينوه الحصرى بأهمية صياغة معيار صحيح فى الاقتباس اثناء رسم السياسة التعليمية الوطنية ، ويشير بهذا الصدد الى خطأ النظرة المجردة ، التى كان يتبناها معظم المثقفين ، والتى تذهب الى ان الضرورى للعرب هو «معرفة الارقى والاكمل» ، ويؤكد ان المعيار المطلوب يجب ان يكون «معرفة الاصلح والانسب» ، ذلك «ان الارقى والاكمل فى امور التربية والثقافة قلما يكون الاصلح والانسب للاقتباس والاتباع» [٢١ ، ص ٧١] . ويتوقف الحصرى مفصلا لشرح عقم وضرر كافة المحاولات ، الرامية الى الاخذ كاملا بأنظمة البلدان «الراقية» دون «تأمل وتكييف» ، فالنظام التعليمى عندما «ينتقل بمفرده ، وينفصل عن سائر النظم التى كانت ترافقه فى منشأه الاصلى ، لا يمكن ان يعطى نتائج مماثلة للتى يعطيها فى بيئته الاصلية ، وهذه النتائج قد تختلف عن ذلك اختلافا كليا» [٢١ ، ص ٧٥] . وهو يصوغ موقفه من رسم السياسة التعليمية بقوله : «يجب علينا ان نضع لانفسنا نظاما تعليميا خاصا ، مستنيرين فى ذلك بتجارب جميع الامم التى سبقتنا فى مضمار التقدم والرقى ، دون ان نرتبط بنظام احدى تلك الامم على وجه الانحصار» [٢١ ، ص ٧٦-٧٧] .

ويرى الحصرى ان المشاريع الاصلاحية فى نظام التعليم ، كالتى اقترحها واقرها المجلس النيابى السورى عام ١٩٤٤ ، تشغل حيزا هاما فى معركة النضال ضد رواسب الاستعمار ومخلفاته وتطلعاته الايديولوجية فى العالم العربى . ففى معرض الدفاع عن ضرورة تعريب وتوحيد انظمة التعليم والمناهج فى مدارس البلاد العربية يشير الحصرى ، وهو يرد على انصار الاقليمية ، الى الطابع المصطنع للفوارق بين هذه الانظمة ، وارتباطه بالاخذ بالنماذج الغربية المختلفة اخذا حرفيا . وهو ينتقد ، بهذا الصدد ، المحاضرات الخمس التى القاها الاستاذ اسماعيل القبانى عام ١٩٤٨ فى «معهد الدراسات العربية العالية» . انه يرفض الشعار ، الذى رفعه القبانى – «التنوع فى اطار الوحدة» ، ليطرح ، عام ١٩٥٨ ،

الموقف البديل : «اننا الآن امام تنوع كبير جدا ، لا مبرر له ولا فائدة منه ابدا ، فجل جهودنا يجب ان توجه نحو «التوحيد» مع التفكير فيما نحتاج اليه من «التنوع المثمر والمفيد» على اسس جديدة غير اقليمية» . فاقول لذلك ان شعارنا يجب ان يكون — الوحدة فى الاساس ، والتنوع فى الفروع» [٤١ ، ص ٥٣] . وهنا يؤكد الحصرى على تهافت القول بخصوصيات مميزة لكل من البلدان العربية ، ويفضل التحدث فقط عن فوارق فى احتياجات مختلف المناطق ، وهى فوارق قد تكون داخل القطر الواحد . اما الاصلاح ، الذى يقترحه فى نظام التعليم ، فينص على ان تكون الدراسة الابتدائية موحدة من حيث «المنهاج الاساسى العام» ، وعلى ان تكون الدراسة الثانوية والمتوسطة «ذات انواع وفروع وشعب» ، تطرد وتزداد فى الدراسات العالية بوجه خاص [٤١ ، ص ٥٤—٦٢] . وهكذا ينفى الحصرى ضرورة وجود ارتباط عضوى بين حاجات ومتطلبات البلدان العربية وبين الانظمة التعليمية الحالية المقتبسة ، وينفى معها وجود عوائق موضوعية على طريق التوحيد ، نابعة من الفوارق بين البلدان العربية . ولذا فانه يرد عدم التقدم الملموس على ذلك الطريق الى «ان وزارات المعارف لم تخط خطوات جدية وناجعة فى سبيل ازالة الفروق الموروثة من عهود الاحتلال والانتداب ، وتحقيق الوحدة المنشودة فى ميادين التعليم والثقافة» [٤١ ، ص ٨] .

ان الحصرى ، الذى يعتبر «التربية الوطنية والقومية» فى مقدمة مقومات التربية والتعليم ، قد اولى ، فى العشرينات والثلاثينات ، اهتماما جديا مسألة صياغة مبادئها . فهو يؤمن ان التربية يجب ان ترتكز الى النظرة الابداعية الخلاقة ، التى تستبعد سواء الكثير من المناهج والاهداف التقليدية ، او الاخذ بمشاريع ظهرت على ارضية اجتماعية مغايرة تماما . ان السمة الرئيسية للتربية ، التى يدعو اليها ، هى منحاها الاجتماعى . وهو يؤكد على ضرورة «التربية الاجتماعية» فى ظروف غلبه الروح الفردية والانانية على الاجتماعية والعامة عند العرب [١٩ ، ص ٢٦١] ، مما يعود الى خصوصيات البنية الاجتماعية فى الاقطار العربية ، كالعشائرية والعائلية والطائفية وغيرها . ولذا فان بديل «الفردية التقليدية» ، اى شعور الفرد بالانتماء الى فئة اجتماعية ضيقة ، ليس ، عند الحصرى ،

الفردية البرجوازية . فانطلاقا من ان مبدأ «الاهتمام بتنشئة الفرد بأحسن ما يمكن من الصور ، على امل ان يحل مشاكله بنفسه ، دون ان نفكر فى شكل المجتمع القادم منذ الآن» لا يمكن ان يقوم فى صلب التربية الا فى البلدان التى تسير فى مقدمة الحضارة ، يؤكد مفكرنا ان هذا المبدأ لا يتلاءم اطلاقا مع احوال البلاد العربية ، حيث «نجد ان كل فرد منا معرض لتيارات معاكسة متناقضة . . . كما ان معظم التيارات الحاكمة مخالفة لمصالحنا القومية» [١٩ ، ج ٣ ، ص ٢٦٠-٢٦١] . وفى ظروف كهذه تمثل التربية الاجتماعية الاداة الوحيدة ، التى بوسعها ازالة الحيرة فى «الفكرة القومية» ، التى «لم تنم النمو اللازم من جراء تأثير النزعات الدينية والمذهبية من جهة ، والتسويلات الاستعمارية من جهة اخرى» ، وغرس الايمان بوحدة العرب القومية وبامكانيات الامة العربية [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦٠] .

بيد ان الدراسة المتمعنة لنظرات الحصرى التربوية تبين ان فهمه للخلق والابداع والتجديد لا يعنى الرفض القاطع للتقاليد ، وانما ينطوى على فحصها واستخدام الجوانب الايجابية فيها . وبهذا الصدد تجدر الاشارة الى فهمه لـ«الحرية» ، الذى يتميز عن آراء المجددين العرب من انصار الحريات الفردية البرجوازية ، ويذكرنا بالنظرات التقليدية الى تعاضد الجماعة الاسلامية تعاضد «الجسد الواحد» . فهو يقول فى محاضرة له بعنوان «حول انهيار فرنسا» : «فأنا اود ان يعرف المرء ان الحرية ليست غاية قائمة بنفسها ، بل هى واسطة من وسائط الحياة العالية . . . والمصالح الوطنية ، التى تتطلب من المرء احيانا تضحية الحياة والنفس ، لا بد ان تتطلب منه تضحية الحرية ايضا فى بعض الظروف . . . ان كل من لا يضحى بحريته الشخصية فى سبيل حرية امته - عندما تقتضيه الحال - قد يفقد حريته الشخصية مع حرية قومه ووطنه . . . وكل من لا يرضى ان «يفنى» نفسه فى الامة التى ينتسب اليها ، - فى بعض الاحوال - قد يضطر الى «الفناء» فى امة من الامم الاجنبية ، التى قد تستولى على وطنه ، فى يوم من الايام . . . ولذلك ، اننى اقول بلا تردد ، وعلى الدوام : الوطنية والقومية قبل كل شىء ، وفوق كل شىء . . . حتى فوق الحرية ، وقبل الحرية» [٣٢ ، ج ٢ ، ص ٥٠٦-٥٠٧] .

هنا نرى الحصرى يطرح الدعوة ، المألوفة لدى المسلمين والقريبة الى قلوبهم ، دعوة الاهتداء بمبدأ سام اعلى ، لكنه يستبدل الرابطة الدينية بالرابطة القومية ، ويؤكد ، فى المقام الاول ، على وحدة الفردى والعام . وبذلك جاء فهم الحصرى للحرية ، ولا سيما قوله بتقدم الجماعة على الفرد ، اقرب الى مسامع الجمهور العربى ومداركه .

وعلى العموم ، لا شك فى ان فهم الحصرى لـ«الجماعية» يختلف جذريا عن الفهم التقليدى لها ، عن الانصياع التام لما رسمته «الامة» من تقاليد والاقتداء الكامل بـ«عظماء» الرجال . فالحصرى ، حين يقول بضرورة اخضاع مصالح الفرد لمصالح المجتمع ، يؤكد ، فى الوقت ذاته ، ان التربية ، الرامية الى تحقيق هذا الهدف ، يجب ان تعمل على تطوير قدرات الشخصية ومؤهلاتها ، لا على قمعها وكبتها . وفى مواجهة النظرة التقليدية السلفية الى مثال الانسان يطرح الحصرى تكوين وتطوير الخصال الايجابية الفعالة ، كالمبادرة والمباراة والنزوع الى المعرفة والتفكير المستقل . وهو يقرن تحول الجيل الناشىء الى «عامل فى تشكل المجتمع المتقدم» بترسيخ نظرة جديدة الى الاخلاق العامة ، تقوم على السعى لخدمة الامة خدمة نشيطة وفعالة . وهو ينتقد النظرة السلفية الى الفضائل والرذائل فى مناسبات عديدة ، منها محاضرته «الاخلاق الفعالة والفضائل الايجابية» ، التى القيت على جماعة من ضباط الجيش العراقى فى مدرسة الاركان ببغداد . وهو يشير ، فى هذه المحاضرة ، الى خطأ الفهم التقليدى السائد ، الذى يرد «خلقية» الانسان الى «سلسلة طويلة من الاوصاف والمزايا السلبية» (مثل ، لا يكذب ، لا يشتم ، لا يسكر ، لا يتعاطى المنكرات ، وغيرها) ، ليؤكد على انه فى صلب تقييم خلقية الفرد يجب ان تكون قدرته على الخلق والابداع ، على المساهمة الفعالة فى الشئون الاجتماعية : «فان الحياة حياة كفاح وفعالية ؛ والجماعات البشرية جماعات حية وفعالة ؛ فالصفات السلبية والفضائل الانفعالية وحدها لا تكفى لتكوين الاخلاق الاجتماعية الحقيقية ، مهما كثرت ومهما تراكمت» [٢١ ، ص ٢١١] . ويشكك الحصرى فى الاخلاق السلفية المحافظة ، وبما تنطوى عليه من نزعة للابقاء على النظام القائم وعدم المساس باركانه ، فيقول ، فى معرض تعليقه

على مبدأ «على الانسان الا يؤذي احدا» ، و«الا يتعدى على الغير» : «ان الواجب الحقيقي يقضي ان يكون (المرء) قاسي القلب عند الحاجة ، وان يؤذي ويعاقب من يستحق الاذاء والعقاب ، حالما تستلزم ذلك منفعة المجتمع» [٢١ ، ص ٢١١] .

ويربط الحصري ضرورة اعادة النظر في الاخلاق التقليدية السائدة بحقيقة ان الجبرية والسلبية ، القائمتين في صلبها ، تشكلان ، في رأيه ، تربة صالحة لرواج المزاعم القائلة بمحدودية «الطبع القومي العربي» .

ففي سياق البرهان على خطل تفسير عوامل تقدم الغرب وتخلف الشرق بردها الى «روح المبادرة» المميزة للطبع الغربي و«العطالة السرمدية» المميزة للطبيعة الشرقية ، يستشهد الحصري بمساهمة العرب الكبيرة في تطوير العلم الانساني ، والى العديد من الآثار التاريخية ومنشآت الري والمنجزات في ميادين العلوم والصنائع ، والى النجاحات الكبيرة التي احرزها في المرحلة المعاصرة افراد من العرب في جميع نواحي الاعمال في امريكا الشمالية والجنوبية والصين والهند وغيرها من المناطق [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦١] . وهذه الامور كلها تبين – كما يؤكد مفكرنا – على ان ما يسمى «عطالة» الطبيعة الشرقية انما هي حصيلة ظروف تاريخية واجتماعية ملموسة .

ان تناقض الحصري وانتقائيته يتجليان في انه يعترف بالطابع القومي وبوعي الذات نتاجا لظروف التطور الاجتماعي الواقعية ، ويعتبر ، في الوقت ذاته ، ان بالامكان اعادة تنشئة وعي الجماهير حتى في حال غياب الظروف المعنية ، وذلك عبر التأثير التربوي الايديولوجي على عقل الافراد ومشاعرهم . وقد كانت هذه القناعات مميزة لاعماله المكتوبة في العشرينات والثلاثينات ، والتي كانت مشكلات الاخلاق تشتغل مكانة جدية فيها . ففي مقالاته ، المنشورة بمجلة «التربية والتعليم» التي كان يصدرها ، يورد العديد من الامثلة والتوضيحات ، التي تبين ما هي الخصال النافعة للمجتمع وما هي الخصال الضارة به . وفي تلك السنوات كان الحصري يقدر عالي التقدير سمات الحياة الاجتماعية في البلدان الاوروبية الغربية ، مثل «الفاعلية والنشاط» ، ويطرحها في مواجهة «الجمود والخمول» النابعين من الطرق التقليدية في التربية [٢١ ، ص

١٩٦-٢٠٥] . ثم ان الحصرى ، الذى راح يروج لفكرة تربية جديدة ، «للتربية الاجتماعية» ، التى «تقوى وتنمى فى نفس العربى روح التضامن والانضباط والتضحية» [١٩ ، ج ٢ ، ص ٢٦١-٢٦٢] ، كان يذهب الى ان انجع الوان هذه التربية هى حياة الجندية والخدمة العسكرية الالزامية ، حيث يعيش معا اناس «آتين من اسر وطبقات متنوعة ، ومن مذاهب ومدن شتى» ، والعمل الاجتماعى المشترك والالعاب الرياضية الاجتماعية ، والعيشة الاجتماعية فى اطار منظمات مثل «الكشاف» (وقد كان الحصرى يشرف شخصيا عليها اثناء عمله مديرا عاما للمعارف بالعراق) ، وغيرها [٢٦ ، ص ٤٣] .

وعليه فان الحصرى يقرن دوما بين مشكلات تربية الفرد وتنشئته ، وتأكيد دور الشخصية الفاعل والخلاق ، وبين ضرورة التخلى عن الاشكال التقليدية من التربية الاجتماعية . وهو يطرح فى مواجهة التصورات التقليدية عن الفضيلة والرذيلة مثال الشخصية المتكاملة والمتسقة ، المتعلمة والنقدية ازاء الاوهام الغيبية ، والمؤمنة ، فى الوقت ذاته ، بـ«دين العروبة» ، مثال الشخصية ، التى تكون فاعلة ونشيطة ، ولكنها ، فى آن معا ، تضع مصالح الامة فوق المصالح الخاصة . وبعبارة اخرى : شخصية ، تجمع بين افضليات «الحضارة» الغربية والثقافة الشرقية ، بين العصرى والتقليدى . ورغم ما تنطوى عليه هذه التوجهات من تناقض فانها تعكس التطلع التقدمى نحو جمع ، سوف يمهد السبيل فيما بعد لطروحات راديكالية فى الفكر الاجتماعى العربى [١٠٢ ، ص ٣٤-٣٥] .

وهذه النزعة نحو الجمع بين التقليدى (كرمز للاصالة القومية) والعصرى تتبدى على نحو اكثر جلاء فى صياغة الحصرى للاصلاحات المنشودة فى انظمة التعليم فى السنوات التى اعقبت نيل الاستقلال السياسى . ويرتبط ذلك بقناعته بأن التنوير ، الذى يتفق مع مهام التطور المستقل ، يجب ان يجمع بين غرس المعارف العلمية وبين تربية المشاعر الوطنية والقومية ، بين الموقف النقدى من الآراء المحافظة والرواسب الغيبية وبين التوجه الحازم فى عدائه للاستعمار والامبريالية .

الخاتمة

عاش الحصرى حياة حافلة بالاحداث الجليلة ، وشهد مرحلتين متميزتين من تاريخ البلدان العربية . وكانت المرحلة الاولى ، التى تشمل الحقبة الممتدة ما بين الحربين العالميتين ، فترة نشوء وتطور حركة التحرر الوطنى الموجهة ضد السيطرة الامبريالية . اما المرحلة الثانية فتغطى عهد تحرر الشعوب العربية من نير الاستعمار ، حيث راحت تبرز الى الواجهة قضايا النضال فى سبيل الاستقلال الاقتصادى والتقدم الاجتماعى .

وقد انطلق الحصرى ، فى تعريفه للامة ، من مبادئ مثالية ، فحصر مقوماتها الاساسية فى وحدة اللغة والتاريخ ، وردها الى القرابة المعنوية . ولكن من الصعب تقييم نظرته تقييما احاديا ، فقد طرأت عليها تغيرات ملحوظة وتطورت خلال اكثر من اربع عقود . وقد انعكس ذلك خاصة فى تعزز اهتمام مؤلفات الحصرى النظرية بدور العوامل المادية فى الحياة الاجتماعية . ثم ان الحصرى ، اذ يربط فى اعماله اللاحقة ظهور النزعة القومية بمستوى معين من التطور الاجتماعى التاريخى ، انما يتراجع عن فهمه السابق للامة و«للروح القومية» باعتبارهما مقولتين ازليتين .

وحدثت تغيرات جدية فى فهم الحصرى للوحدة العربية ، التى كرس اهتمامه الرئيسى لاثبات كونها ظاهرة طبيعية وحتمية . ففى الفترة ، التى كان فيها ادراك ضرورة توحيد البلدان العربية للنضال ضد السيطرة الاستعمارية لا يزال حديث العهد ، راح الحصرى يصوغ الوحدة فى مفاهيم مثالية ، كالسعادة القصوى والاتساق المعنوى بين ابناء الامة الذين تربطهم عرى اللغة والتاريخ . ولكن بعد تجارب الاتحاد الملموسة ، وخاصة انشاء جامعة الدول العربية وقيام الجمهورية العربية المتحدة ، انبرى مفكرنا لشن حملة عنيفة

على الفئات البرجوازية والاقطاعية التى تتلاعب بمشاعر الجماهير الوطنية والقومية ، فصار يعرف الوحدة العربية على انها تلاحم القوى التقدمية والديمقراطية العربية على طريق النضال فى سبيل التحويل الثورى للمجتمع .

كما واعاد الحصرى النظر فى موقفه حيال القوى الاجتماعية التى تلعب الدور الطليعى فى معركة الوحدة العربية . فقد كان ، اول الامر ، يعوّل على التنشئة القومية لانتلجنسيا جديدة ، تعطى الزخم للمسيرة الوحدوية وللحاق بقافلة العصر . اما فى الاعمال الاخيرة فاقترب فيلسوف العروبة من ادراك ما هى الفئات الاجتماعية المعنية فعليا بالاصلاحات الجذرية ، التى يربط بها تحقيق الوحدة العربية . ففى معرض تقديره العالى لدور النظامين التقدميين فى مصر وسورية نوّه مفكرنا بارتباطهما بالفئات العريضة من الكادحين .

وكان الحصرى على معرفة جيدة بالفكر الفلسفى الاوروبى ، فأفاد من بعض موضوعات النظريتين الالمانية والفرنسية فى الامة . ولكنه رفض الجوهر الرجعى لمثل هذه النظريات ، وخاصة زعمها بفرادة امم معينة وتفوقها على باقى الامم . وادرج الحصرى عناصر مادية فى مذهبه ، فاكد ان تقدم الامة المعنية او تأخرها ليس رهنا «بخصوصية» طبعها القومى ، وانما يتوقف على الظروف الموضوعية التى تحيط بها فى مختلف مراحل تاريخها .

وجاءت نظرية الامة عند الحصرى متسقة فى علمانيتها . وكان الهدف الرئيسى لانشاءاته النظرية هو استبعاد الدين من بين المقومات الاساسية للامة العربية ، مما يساعد فى تصفية احد العوائق الجدية على طريق المسيرة الوحدوية العربية . وفى هذا الاطار راح فيلسوف العروبة يؤكد على تهافت حركات التوحيد السياسى على اساس دينى ، وضمنا محاولات انصار الجامعة الاسلامية . وكان لهذه الآراء دور تقدمى كبير فى مرحلة ، تعزز فيها نفوذ افكار الجامعة الاسلامية ، التى تقف وراءها القوى المحافظة . ثم ان فضح الحصرى لمواقف رجال الدين الرجعية ، ومعارضتهم للاصلاح والتجديد ، قد اسهم بقسطه فى تنوير الوعى الاجتماعى العربى وعلمنته .

وقد استند الحصرى الى الموضوعة النظرية فى اولوية

العروبة ، فطرحها فى مجابهة النزعات الانفصالية باعتبارها ظواهر مصطنعة وغير طبيعية ، وركز عمليا نقده على التيارات الانعزالية الاكثر رجعية وارتباطا بالدوائر الاستعمارية ، ولا سيما حزب الكتائب اللبنانى . وكان الحصرى من اوائل المفكرين ، الذين نادوا ، فى فترة ما بين الحربين العالميتين ، بأن تتزعم مصر - باعتبارها اكثر البلدان العربية تطورا من النواحى الاقتصادية والثقافية - مسيرة الوحدة العربية ، واكد مرارا على خطر الفرعونية ، الداعية الى عزل المصريين عن باقى العرب .

ان المقارنة بين المنطلقات الرئيسية لنظرية الحصرى وبين اهدافها العملية تستدعى ، فى رأينا ، ضرورة التفريق الدقيق بين الطروحات المثالية ، التى كانت تعوزها الاصالة احيانا ، وبين ما لهذه النظرية من مهام عملية ، لم يكن يدركها آنذاك الا قلة قليلة من المفكرين العرب الطليعيين . وفى ضوء هذا يمكننا القول ان طروحات الحصرى كانت محاولة ناجحة فى التوجه الى الجماهير العريضة عبر المفاهيم القريبة الى مداركها ، واقناعها بالضرورة الموضوعية لتوحيد كافة القوى الوطنية فى النضال المعادى للامبريالية . فالحصرى ، الذى جاء طرحه لشعار انشاء دولة عربية موحدة طرحا غير واقعى فى ظل سيطرة الغرب السياسية والاقتصادية فى المشرق العربى ، كان يقصد من ذلك ، وفى المقام الاول ، اقامة جبهة موحدة ، تضم كافة فصائل حركة التحرر الوطنى العربية . ومما له دلالته هنا ان فيلسوف العروبة ، الذى لم يكل عن الترويج لفكرة قيام دولة عربية موحدة ، لم يتطرق ، فى اعماله النظرية ، الى تحديد نظامها السياسى او بنيانها الاجتماعى او صرحها الاقتصادى ، وانما اكتفى برسم ملامحها العامة ، فنوه بأنها يجب ان تقوم على اساس فيدرالى ، وان ترتكز الى ارضية ديمقراطية عريضة .

ويبين تحليل آراء الحصرى السوسيولوجية انه كان يتطلع الى اعادة بناء المجتمع العربى على اسس ديمقراطية جذرية ، والى اقامة صناعة وطنية متطورة ، وانه كان فى العشرينات وحتى الاربعينات يعتبر الرأسمالية انجع الوسائل فى تجديد الحياة الاقتصادية . وكان الحصرى آنذاك يأمل فى ان من شأن التنظيم الحكومى الرشيد لنشاط الرأسمال الخاص ان يساعد فى التخلص

من الشرور الاجتماعية المميزة للمجتمع البرجوازى . ولكنه فى اعماله المتأخرة راح يثنى على السياسة الاجتماعية للانظمة التى اعلنت الاشتراكية هدفا لها ، ويلفت الانباه الى ما حققته البلدان الاشتراكية من نجاحات كبيرة فى مجال التحولات الاجتماعية .

ووضع الحصرى عددا من المؤلفات والمقالات المكرسة لتاريخ الامبراطورية العثمانية ولمرحلة ولادة وتطور حركة التحرر الوطنى فى المشرق العربى ، فاسهم بقسط بارز فى ارساء الاسس المنهجية المعاصرة للابحاث التاريخية العربية . فقد نوه بقصور المنهج الوصفى التقليدى الذى درج عليه المؤرخون العرب ، وانتقد ، فى الوقت ذاته ، اولئك المؤلفين ، الذين تأثروا بالدارسين البرجوازيين الغربيين ، ولم يكونوا نقديين فى الاخذ بمناهجهم وطروحاتهم . وقد بين ، فى ضوء استعراضه لسلسلة كاملة من هذه الاعمال ، ان المؤلفين العرب لا يعون احيانا انهم يبنون محاكماتهم على اساس من النظريات العنصرية البرجوازية (مثل مذهب الحتمية الجغرافية) المدعوة لتبرير سياسة الغرب الامبريالية فى البلدان المستعمَرة .

وكان التنوير اهم ميادين النشاط العملى لمفكرنا ، حيث كرس له زهاء ستين عاما من حياته . فالحصرى ، شيمة المنورين من المثقفين العرب ، كان يعلق الآمال ، فى توحيد المجتمع العربى وتقدمه ، على الجيل الناشىء ، المربى بروح المثل الوطنية والقومية . فالاصلاحات الواسعة ، التى ادخلها على انظمة التعليم فى العراق وسورية ، كانت تهدف اساسا الى تحرير الاذهان من الاوهام الخرافية والغيبية بنشر المعارف العلمية وتصفية مخلفات السياسة التعليمية الاستعمارية فى البلدان العربية ، اذ كان يرى فيها الاداة الرئيسية للتوسع الايديولوجى الامبريالى فى المشرق العربى . وعلى هذا الطريق ، وفى اطار النضال من اجل ترسيخ وحدة العرب السياسية ، كان الحصرى ينيط كبير الاهمية بتوحيد النظم التربوية والتعليمية فى البلدان العربية .

وانطلاقا من الدور الرئيسى ، الذى تلعبه الثقافة فى تشكل الوعى القومى العربى ، كان الحصرى يعتبر هذا الميدان جبهة اساسية فى النضال من اجل الوحدة العربية . وبما ان الثقافة مصدر العروبة ومنبع الاصالة القومية كان من المتعذر ، عند

الحصرى ، استيرادها او تصديرها . ولكنه نوه بأن ادارك خطر القطيعة مع الماضى لا يعنى ابدا الدعوة للانعزال عن انجازات الحضارة العالمية ، وللانغلاق والتقوقع فى اسر التقاليد . ثم ان نظرة الحصرى الى التقاليد الثقافية تنم عن سعى للاخذ بالجوانب الايجابية والعناصر القيمة فيها ، ولتوظيفها فى العمل الايديولوجى والتربوى . ولكنه استبعد الدين من بين عناصر التراث الفكرى ، التى تصلح لتعبئة المشاعر القومية ولتدعيم المسيرة الوحدوية والحضارية . وكان الحصرى يرى فى اغتناء الاشكال القومية الاصيلة بمضامين جديدة شرطا ضروريا لخلق ثقافة عصرية قابلة للحياة ، فكان يؤكد ان العصر يملى على رجالات الادب والثقافة مطلبا جديدا ، هو وضع ابداعهم فى خدمة الجماهير ، فى خدمة الوطن والامة .

ان التقييم الاجمالى لنظرة الحصرى القومية يتطلب الاخذ بالحسبان تلك الازدواجية ، التى اشار اليها لينين فى معرض حديثه عن موقف الماركسيين من النزعة القومية لدى الامم المضطهَدة . فالى جانب المنحى التقدمى ، المتجسد فى التوجه المعادى للامبريالية والتطلع الديمقراطى العام ، هناك الدعوة الى السلام الطبقى ، وهى الدعوة ، التى غلبت على اعمال الحصرى حتى اواسط الخمسينات . وفى السنوات اللاحقة ، وبعدما اضطر للاعتراف بالتناقضات الطبقية عائقا جديا على طريق تحقيق فكرة الوحدة القومية ، انعكست المحدودية الطبقية لآراء الحصرى فى التأكيد على امكانية تذليل هذه التناقضات وحلها سلميا .

ولكن ظهور ورواج النظرية ، التى جمعت بين العداء الحازم للامبريالية وبين النزوع نحو العصرنة الشاملة والتجديد العام ، جاء امرا طبيعيا وقانونيا فى ضوء الجو الفكرى والسياسى ، الذى كان يسود بالبلدان العربية فى مرحلة نهوض حركة التحرر الوطنى . فقد كان للنظرية ، التى تعبر عن التطلع الى تعاضد البلدان العربية وتتوجه الى العرب كافة ، بغض النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية ، ان تلاقى قبولا واسعا فى ظروف ضعف تمايز الطبقات وتدنى الوعى الطبقى . بيد ان التطور الذى طرأ على مذهب الحصرى ، يبين انه كان يتتبع ببالغ الاهتمام تغير موازين القوى بالعالم العربى وتبدل النزعات الايديولوجية فيه .

ومن هنا فان الحصرى ، الذى كان مثاليا فى المجال النظرى ، كان واقعيا تماما فى رؤيته للواقع العربى ، وفى استشفافه لسبيل النضال من اجل الوحدة العربية .

لقد كان الحصرى علما بارزا من اعلام الفكر القومى العربى ، ورائد المنحى العلمانى فيه . لم يتقوقع فى اطار النظرية المجردة ، ولم يقعد اسير الابراج العاجية ، وانما انخرط فى معمعان النضال ، واهبا حياته لنشر الرؤية العصرية العلمانيـــة ، ولاذكاء مسيرة العرب التحررية الوحدوية .

فهرس المصادر

الاعمال الماركسية الكلاسيكية

١ . ماركس ك . الاستعمار البريطانى فى الهند . — المجلد ٩ *
٢ . ماركس ك . النتائج المقبلة للاستعمار البريطانى فى الهند . — المجلد ٩
٣ . ماركس ك . المسالة الشرقية . — المجلد ١٢
٤ . انجلس ف . فى تاريخ المسيحية الاولى . — المجلد ٢٢
٥ . انجلس ف . رسالة الى كارل كاوتسكى بتاريخ ٧ فبراير (شباط) عام ١٨٨٢ . — المجلد ٣٥
٦ . لينين ف . إ . الديمقراطية والشعبية فى الصين . — المجلد ٢١
٧ . لينين ف . إ . تقرير اللجنة المختصة بالمسالة القومية ومسالة المستعمرات فى المؤتمر الثانى للأممية الشيوعية ٢٦ يوليو ١٩٢٠ . — المجلد ٤١
٨ . لينين ف . إ . مهمات الشباب الثورى . — المجلد ٧
٩ . لينين ف . إ . خلاصة مناقشة حول تقرير المصير . — المجلد ٣٠
١٠ . لينين ف . إ . ملاحظات انتقادية بصدد المسالة القومية . — المجلد ٢٤
١١ . لينين ف . إ . حول الاستقلال «الثقافى القومى» . — المجلد ٢٤
١٢ . لينين ف . إ . حول البرنامج القومى لحزب العمال الاشتراكى الديمقراطى بروسيا . — المجلد ٢٤
١٣ . لينين ف . إ . حول حق الامم فى تقرير المصير . — المجلد ٢٥
١٤ . لينين ف . إ . استيقاظ آسيا . — المجلد ٢٣
١٥ . لينين ف . إ . الطبقة العاملة والمسالة القومية . — المجلد ٢٣
١٦ . لينين ف . إ . دفاتر حول الامبريالية . — المجلد ٢٨
١٧ . لينين ف . إ . خطوة الى الامام ، خطوتان الى الوراء . — المجلد ٨
١٨ . لينين ف . إ . حول مسالة القوميات او «الحكم الذاتى» . — المجلد ٤٥

---

* رقم المجلد الذى يضم العمل المعين ، وذلك فى الطبعة الروسية الثانية من «مؤلفات» ماركس وانجلس والطبعة الروسية الخامسة من «المؤلفات الكاملة» للينين .

مؤلفات ساطع الحصرى

١٩ . ابحاث مختارة فى القومية العربية ، جزآن ، بيروت ١٩٧٤
٢٠ . آراء واحاديث فى الوطنية والقومية ، بيروت ، ١٩٥٧
٢١ . آراء واحاديث فى العلم والأخلاق والثقافة ، القاهرة ، ١٩٥١
٢٢ . آراء واحاديث فى القومية العربية ، بيروت ، ١٩٥٩
٢٣ . آراء واحاديث فى اللغة والأدب ، بيروت ، ١٩٦٨
٢٤ . آراء واحاديث فى التربية والتعليم ، القاهرة ، ١٩٤٤
٢٥ . آراء واحاديث فى التاريخ والاجتماع ، بيروت ، ١٩٦٠
٢٦ . أحاديث فى التربية والاجتماع ، بيروت ، ١٩٦٢
٢٧ . البلاد العربية والدولة العثمانية ، القاهرة ، ١٩٥٧
٢٨ . دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، جزآن ، بيروت ١٩٤٣ــ١٩٤٤
٢٩ . دفاع عن العروبة ، بيروت ، ١٩٥٧
٣٠ . الاقليمية جذورها وبذورها ، بيروت ، ١٩٦٤
٣١ . ما هى القومية ؟ بيروت ، ١٩٥٩
٣٢ . مذكراتى فى العراق ، جزآن ، بيروت ، ١٩٦٧ــ١٩٦٨
٣٣ . المحاضرة الافتتاحية . . . ، القاهرة ، ١٩٥٣
٣٤ . محاضرات فى نشوء الفكرة القومية ، بيروت ، ١٩٥٩
٣٥ . ثقافتنا فى جامعة الدول العربية ، بيروت ، ١٩٦٢
٣٦ . صفحات من الماضى القريب ، بيروت ، ١٩٤٨
٣٧ . تقارير عن حالة المعارف فى سورية واقتراحات لاصلاحها ، جزآن ، دمشق ، ١٩٤٤ــ١٩٤٥
٣٨ . العروبة اولا ! ، بيروت ، ١٩٦٥
٣٩ . العروبة بين دعاتها ومعارضيها ، بيروت ، ١٩٥٧
٤٠ . حولية الثقافة العربية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٣ ، ١٩٥٤ ، ١٩٥٧ ، ١٩٦٣
٤١ . حول الوحدة الثقافية العربية ، بيروت ، ١٩٥٩
٤٢ . حول القومية العربية ، بيروت ، ١٩٦١
٤٣ . يوم ميسلون ، دمشق ، ١٩٦٤

ابحاث ودراسات

٤٤ . العالم ، محمود امين . معارك فكرية ، موسكو ، ١٩٧٤ (الترجمة الروسية)
٤٥ . ابارينا ز . ج . آراء فيختة السوسيولوجية . اطروحة ، موسكو ، ١٩٦٣

٤٦ . أتسامبا ف . م . تشكل الطبقة العاملة فى مصر ووضعها الاقتصادى (١٩١٤-١٩٥٢) ، موسكو ، ١٩٦٠
٤٧ . بارتولد ف . ف . المؤلفات ، المجلد ٦ ، موسكو ، ١٩٦٦
٤٨ . بيلينكى أ . ب . ايديولوجية حركة التحرر الوطنى فى اندونيسيا ١٩١٧-١٩٤٢ ، موسكو ، ١٩٧٨
٤٩ . بيليايف ى . أ . العرب والاسلام والخلافة العربية فى العصر الوسيط الباكر ، موسكو ، ١٩٦٦
٥٠ . بليايف ا . ب ، بريماكوف ى . م . مصر ايام عبد الناصر ، موسكو ، ١٩٧٤
٥١ . بروتنتس ك . ن . ثورات التحرر الوطنى المعاصرة ، موسكو ، ١٩٧٤
٥٢ . فولغين ف . ب . تطور الفكر الاجتماعى بفرنسا فى القرن الثامن عشر ، موسكو ، ١٩٥٨
٥٣ . حسانوف ا . ى . الفكر الاجتماعى بتركيا ايام ثورة ١٩٠٨ البرجوازية . - الفكر الفلسفى والسوسيولوجى المعاصر ببلدان الشرق ، موسكو ، ١٩٦٥
٥٤ . جوردليفسكى ف . أ . مؤلفات مختارة ، المجلد ٣ ، موسكو ، ١٩٦٢
٥٥ . جاردون - بولونسكايا ل . ر . التيارات الاسلامية فى الفكر الاجتماعى بالهند والباكستان ، موسكو ، ١٩٦٣
٥٦ . حسينوف ر . أ . الخليفة والسلطان . - «المجموعة الفلسطينية» ، ١٩٦٩ ، المجلد ١٩
٥٧ . ولادة ايديولوجية حركة التحرر الوطنى (القرن التاسع عشر - اوائل القرن العشرين) . موسكو ، ١٩٧٣
٥٨ . الشرق الاجنبى والعصر ، جزآن . موسكو ، ١٩٧٤
٥٩ . ايفانوف ن . أ . حول الخصوصيات الانماطية للاقطاعية العربية العثمانية . - «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٧٨ ، العدد ٣
٦٠ . ايغناتنكو أ . أ . الصراع الفكرى حول التراث الثقافى فى البلدان العربية . - «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٧٨ ، العدد ١
٦١ . الصراع الايديولوجى والعملية الثورية العالمية . موسكو ، ١٩٧٨
٦٢ . ايديولوجية الديمقراطيين الثوريين بافريقيا . موسكو ، ١٩٨١
٦٣ . ايديولوجية حركة التحرر الوطنى المعاصرة . موسكو ، ١٩٦٦
٦٤ . يونوفا أ . ا . الاسلام فى جنوب شرق آسيا ، موسكو ، ١٩٨١
٦٥ . الاسلام فى الفكر الفلسفى والاجتماعى للشرق . موسكو ، ١٩٧٤
٦٦ . دراسات فى المشكلات السوسيولوجية للبلدان النامية . موسكو ، ١٩٧٨

٦٧ . كالينين ن . ج . الحركة الوطنية فى سورية ولبنان عام ١٩٦٣ .. – دراسات فى تاريخ البلدان العربية ، موسكو ، ١٩٥٩
٦٨ . كيم ج . ف . البلدان النامية : تعزز الفرز الاجتماعى الطبقى . – «آسيا وافريقيا اليوم» ، ١٩٨١ ، العدد ١١
٦٩ . التشكل الطبقى فى الشرق المعاصر : مشكلات ونزعات . موسكو ، ١٩٧٨
٧٠ . كوماروف ا . ن ، ليتمان أ . د . فكر غاندى ، موسكو ، ١٩٦٩
٧١ . كوتلوف ل . ن . تشكل حركة التحرر الوطنى فى المشرق العربى (اواسط القرن التاسع عشر – عام ١٩٠٨) ، موسكو ، ١٩٧٥
٧٢ . نقد النظريات البرجوازية بصدد النزعة القومية والعنصرية . موسكو ، ١٩٧٦
٧٣ . لازارييف م . س . حول الوضع القومى فى المشرق المعاصر . – المشكلات القومية للشرق المعاصر ، موسكو ، ١٩٧٧
٧٤ . لاندا ر . ج . نهوض الحركة المعادية للاستعمار فى الجزائر (١٩١٨–١٩٣١) ، موسكو ، ١٩٧٧
٧٥ . ليفين ز . إ . تطور الفكر الاجتماعى العربى فى السنوات ١٩١٧–١٩٤٥ ، موسكو ، ١٩٧٩
٧٦ . ليفين ز . إ . تطور التيارات الاساسية فى الفكر الاجتماعى السياسى بمصر وسورية (العصر الحديث) ، موسكو ، ١٩٧٢
٧٧ . ليفكوفسكى أ . إ . البنية الاجتماعية للبلدان النامية ، موسكو ، ١٩٧٨
٧٨ . لينين وحركة التحرر الوطنى فى بلدان الشرق . موسكو ، ١٩٧٠
٧٩ . لى ف . ف . الثورات الوطنية الديمقراطية والفئات الوسطى . – «آسيا وافريقيا اليوم» ، ١٩٨٢ ، العدد ٣
٨٠ . لوتسكى ف . ب . تاريخ البلدان العربية الحديث ، موسكو ، ١٩٦٥
٨١ . مارتشين أ . ف . نظرات نهرو السياسية ، موسكو ، ١٩٨١
٨٢ . مبير م . س . حول مراحل تاريخ تركيا عصر الاقطاعية . – «اخبار جامعة موسكو . الاستشراق» ، العدد ٤
٨٣ . دور الاديان فى الصراع الفكرى السياسى المعاصر بالبلدان النامية . موسكو ، ١٩٧٨
٨٤ .. فكر نهرو . موسكو ، ١٩٧٣
٨٥ . الانتلجنسيا الوطنية فى البلدان النامية بآسيا وافريقيا . موسكو ، ١٩٧٨

٨٦ . القومى والأممى فى ايديولوجية حركة التحرر الوطنى . موسكو ، ١٩٧٤

٨٧ . العمليات القومية فى بلدان الشرق الاوسط والادنى . موسكو ، ١٩٧٠

٨٨ . نوفغورودتسيف ب . إ . كانط وهيغل فى مذاهبهما عن الحق والدولة ، موسكو ، ١٩٠١

٨٩ . تاريخ البلدان العربية الاحدث . موسكو ، ١٩٦٨

٩٠ . المجتمع والنخبة والبيروقراطية بالبلدان النامية ، جزآن . موسكو ، ١٩٧٤

٩١ . بيونتوفسكى أ . أ . مذهب هيغل فى الحق والدولة ، موسكو ، ١٩٦٣

٩٢ . بولونسكايا ل . ر . حول بعض جوانب تاثير العوامل الاجتماعية على ايديولوجية الفئات الوسطى . — الفئات الوسطى بالمجتمع المدينى فى بلدان الشرق ، موسكو ، ١٩٧٧

٩٣ . البلدان النامية : القانونيات ، النزعات ، الآفاق . موسكو ، ١٩٧٤

٩٤ . الدين والفكر الاجتماعى لبلدان الشرق . موسكو ، ١٩٧٤

٩٥ . رينان ، إ . مقالات سياسية ، كييف ، ١٩٠٢

٩٦ . سعيد ، أمين . التفاضات العرب فى القرن العشرين ، موسكو ، ١٩٦٤

٩٧ . سيرانيان ب . ج . مصر فى النضال من اجل الاستقلال (١٩٤٥ـ ١٩٥٢) ، موسكو ، ١٩٧٠

٩٨ . سيمونيا ن . أ . بلدان الشرق : سبل التطور ، موسكو ، ١٩٧٥

٩٩ . سميليانسكايا إ . م . بنية وتطور الطبقة السائدة بالشرق الاوسط على مشارف العصر الحديث . — «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٧٨ ، العدد ٣

١٠٠ . التاريخ المعاصر لبلدان الشرق الاجنبى . نقد النزعة القومية البرجوازية . موسكو ، ١٩٧٧

١٠١ . الحركة الثورية المعاصرة والنزعة القومية . موسكو ، ١٩٧٣

١٠٢ . النزعة القومية المعاصرة والتطور الاجتماعى للشرق الاجنبى . موسكو ، ١٩٧٨

١٠٣ . تيخونوفا ت . ب . دور الاسلام فى نظرية ساطع الحصرى القومية . — «أديان العالم . التاريخ والعصر» ، ١٩٨٢ ، المجلد الاول

١٠٤ . تيخونوفا ت . ب . الموقف من الاسلام فى نظرية القومية العربية عند ساطع الحصرى . — «اخبار جامعة موسكو . الاستشراق» ، ١٩٨٠ ، العدد ٢

١٠٥ . تيخونوفا ت . ب . التيار العلماني في القومية العربية . — «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٨١ ، العدد ٢
١٠٦ . توما، اميل . حركة التحرر الوطني ومشكلة الوحدة العربيـــة ، موسكو ، ١٩٧٧
١٠٧ . اوليانوفسكي أ . دراسات في نضال التحرر الوطني ، موسكو ، ١٩٧٦
١٠٨ . فاديف ا . ل . نظرية الفيلسوف التركي ضيا غيك الب فـــي الثقافة والحضارة . — «شعوب آسيا وافريقيا» ، ١٩٨٢ ، العدد ١
١٠٩ . فيدتشينكو أ . ف . العراق في النضال من اجل الاستقلال ١٩١٧- ١٩٦٩ ، موسكو ، ١٩٧٠
١١٠ . فريدمان ل . أ . تطـــور مصر الرأسمالي (١٨٨٢-١٩٣٩) ، موسكو ، ١٩٦٥
١١١ . خوروس ف . ج . التيارات الفكرية الشعبوية النمط في البلدان النامية ، موسكو ، ١٩٨٠
١١٢ . شاريبوفا ر . م . آراء العلماء ورجال الدين المصريين عـــن «الوحدة الاسلامية» . — القومي والاممي في ايديولوجية حركة التحرر الوطني . موسكو ، ١٩٧٤
١١٣ . عبود ، مارون ، رواد النهضة الحديثة ، بيروت ، ١٩٦٠
١١٤ . عبد الدايم ، عبد الله . التربية القومية ، بيروت ، ١٩٦٠
١١٥ . ابو زيد ، فاروق . أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٦
١١٦ . ابو حديد ، محمد فارد : أمتنا العربية ، القاهرة ، ١٩٦١
١١٧ . ابو الحجـــاج ، يوسف . وحدة الوطن العربـــي ، القاهرة ، ١٩٦٠
١١٨ . العدوى ، ابراهيم احمد . الصراع بين الامة العربية والاستعمار الجديد ، القاهرة ، ١٩٦٩
١١٩ . عزيز ، طارق . حركة الثورة العربية ، بغداد ، ١٩٧٢
١٢٠ . العيسمي ، شبلي . حول الوحدة العربية ، دمشق ، ١٩٥٧
١٢١ . علوش ، ناجي . الثوري العربي المعاصر ، بيروت ، ١٩٦٠
١٢٢ . عمارة ، محمد . الاسلام والوحدة القومية ، بيروت ، ١٩٧٩
١٢٣ . عامل ، مهدي . ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيـــة العربية ؟ بيروت ، ١٩٧٤
١٢٤ . أمين ، السيد . اعداء القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
١٢٥ . عطوى ، فكرى . الوطن الأكبر ، القاهرة ، ١٩٦٢
١٢٦ . الاهواني ، احمد فؤاد . القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠

١٢٧ . احمد ، الواثق عبد المنعم ، بحوث فى المجتمع العربى ، القاهرة ، ١٩٦١
١٢٨ . احمد ، على فؤاد . المجتمع العربى والقومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤
١٢٩ . الأعور ، أمين . حوار مع القوميين العربيين ، بيروت ، ١٩٥٩
١٣٠ . البندارى ، عبد القادر . فلسفة الكفاح العربى ، القاهرة ، ١٩٦٠
١٣١ . البراوى ، راشد . مفاهيم جديدة فى الاشتراكية ، القاهرة ، ١٩٦٣
١٣٢ . البساطى ، ابراهيم . وحدة العرب ، القاهرة ، ١٩٦٠
١٣٣ . البزباكى ، وآخرون . دراسات فى الوطن العربى : الحركات الثورية والسياسية ، بغداد ، ١٩٧٥
١٣٤ . برج ، محمد عبد الرحمن . ساطع الحصرى ، القاهرة ، ١٩٦٩
١٣٥ . وهبى ، محمد . عروبة وانسانية ، بيروت ، ١٩٥٨
١٣٦ . العدوى ، ابراهيم احمد . قادة التحرر العربى فى العصر الحديث ، القاهرة ، ١٩٥٨
١٣٧ . غالى ، بطرس . القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
١٣٨ . جمعة ، ابراهيم . العملاق الجديد — القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨
١٣٩ . دروزة ، محمد عزة . الوحدة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧
١٤٠ . دروزة ، الحكم ؛ الجبورى ، حامد . مع القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
١٤١ . الدورى ، عبد العزيز . الجذور التاريخية للقومية العربية ، بيروت ، ١٩٦٠
١٤٢ . زيدان ، جرجى . مشاهير الشرق ، جزآن ، القاهرة ، ١٩٥٨
١٤٣ . كامل ، محمود . الدولة العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥٨
١٤٤ . ليلى ، محمد كامل . المجتمع العربى والقومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦
١٤٥ مظهر ، اسماعيل . التكامل الاشتراكى لا للشيوعية ، القاهرة ، ١٩٦١
١٤٦ . مرقص ، الياس . نقد الفكر القومى : ساطع الحصرى ، بيروت ، ١٩٦٦
١٤٧ . المبارك ، محمد . الأمة العربية ، دمشق ، ١٩٥٩
١٤٨ . نسيم ، ماهر . فلسفة القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
١٤٩ . نصر ، محمد عبد المعز . فى الفكر السياسى العربى والمجتمع ، القاهرة ، ١٩٦٩
١٥٠ . صايب ، السعد . مع الفجر العربى ، دمشق ، ١٩٥٨
١٥١ . صايغ ، انيس . الفكرة العربية فى مصر ، بيروت ، ١٩٥٩
١٥٢ . سعيد ، امين . الوطن العربى ، القاهرة ، ١٩٦٠

١٥٣ . سعيد ، احمد . القومية العربية : ثورة وبناء ، القاهرة ، ١٩٥٩
١٥٤ . طربين ، احمد . الوحدة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
١٥٥ . فرح ، الياس . تطور الايديولوجية العربية الثورية (الفكـــــر القومى) ، بيروت ، ١٩٧١
١٥٦ . فوزى ، احمد . لقاء على طريق الوحدة ، القاهرة ، ١٩٦٤
١٥٧ . الحاج ، عزيز . القومية العربية والديمقراطية ، بيروت ، ١٩٥٩
١٥٨ . حزك ، محمد . دراسات فى القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
١٥٩ . خلماف ، عبد المنعم محمد . مع القومية العربية فى ربع القرن ، القاهرة ، ١٩٥٨
١٦٠ . حماد ، خيرى . أضواء وآراء فى القومية والحرية والاشتراكية ، القاهرة ، ١٩٦٤
١٦١ . الخربطلى ، على . التاريخ الموحد للأمة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠
١٦٢ . حمدى ، امين رشيد . النظرية الثورية من تاريخ الشعب وكفاحه ، القاهرة ، ١٩٦٢
١٦٣ . الخورى ، سامى . رد على ساطع الحصرى ، دمشق ، ١٩٥٦
١٦٤ . الحسينى ، عشاق موسى . ازمة الفكر العربى ، بيروت ، ١٩٥٤
١٦٥ . شريف ، منير . حب العرب لقوميتهم العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠
١٦٦ . الشرقاوى ، محمود . طريق الانسان العربى الجديد ، القاهرة ، ١٩٦٤
١٦٧ . شوقى ، عبد المنعم احمد ، على فؤاد . المجتمع العربى والقومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤
١٦٨ . الشمالى ، توفيق . انتصار القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩
١٦٩ . الشهابى ، مصطفى . القومية العربية ، القاهرة ، ١٩٦١

170. **Abu Lughold I.** The Evolution of the Meaning of Nationalism. N.J., 1963.
171. **Ahmed J.M.** The Intellectual Origins of Egyption Nationalism. N.Y., 1960.
172. **Al-Alaily H.** The Future of Egypt. The Moral and Intellectual Aspects of Egyptian Nationalism. P., 1910.
173. **Antonius G. The** Arab Awakening: the Story of Arab National Movement. L., 1946.
174. **Berkes N.** The Development of Securalism in Turkey. Montreal, 1964.
175. **Berque J.** Egypt: Imperialism and Revolution. N.Y., 1972.
176. **Binder L.** Ideological Revolution in the Middle East. N.Y., 1964.

177. **Bossenbrook W.J.** (ed.). Midtwentieth Century Nationalism. Detroit, 1965.
178. **Carlton J.H.** The History of Modern Nationalism. N.Y., 1960.
179. **Carr E.H.** Nationalism and after. L., 1945.
180. **Cleveland W.I.** The Making of Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri. Princeton, 1971.
181. **Cremeans C.D.** The Arabs and the World. Nasser's Arab Nationalist Policy. N.Y.-L., 1967.
182. **Davis H.B.** Nationalism and Socialism. N.Y.,-L., 1967.
183. **Dawn E.C.** From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism. Univ. Of I Uinois, 1973.
184. **Deutsch K.W.** Nationalism and its Alternatives. N.Y., 1969.
185. **Esposito J.L.** (ed.). Islam and Goverment. Religion and Sociopolitical Change. Syracuse, 1980.
186. **Fichte I.G.** Addresses to the German Nation. — The German Classics from the Forth to the Niueteenth Century. Vol. II, Ox., 1928.
187. **Forster G.M.** Traditional Cultures and Impact of Technological Change. N.Y., 1962.
188. **Geertz C.** (ed.). Old Societies and New States. New Jersey — Glencoe, 1963.
189. **Gibb H.A.R.,** Bowen H. (ed.) Islamic Society and the West. L., 1950.
190. **Goode S.** Arab Socialism in the Modern Middle East. N.Y., 1975.
191. **Grimes A.P., Horwitz K.N.** (ed.). Modern Political Ideologies. New Jersey, 1959.
192. **Haim S.G.** Arab Nationalism (An Antology). Unif. of Calif., 1976.
193. **Halpern M.** The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa. Princeton, 1963.
194. **Hayes C.J.H.** Nationalism: a Religion. N.Y., 1960.

195. **Heyworth-Dunne J.** Religions and Political Trends in Modern Egypt. Wash., D.C., 1950.
196. **Hourani A.** Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939). L., 1963.
197. **Johuson H.J.** (ed.). Economie Nationalism in the Old and New States. Chicago — London, 1967.
198. **Karpat K.H.** (ed.). Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. N.Y., 1970.
199. **Kazziha W.** Revolutionary Transformation in the Arab World. N.Y., 1975.
200. **Kedourie E.** Nationalism. L., 1960.
201. **Kenny L.M.** Sati' al-Husri's Views on Arab Nationalism. — « Middle East Journal ». 1963, N° 3.
202. **Khadduri M.** Political Trends in the Arab World. Battimore — L., 1972.
203. **Khadduri M.** Review on « The Kaking of Arab World. nalist... » by W.L. Cleveland. — « Middle East Journal ». 1973, N° 1.
204. **Kohn H.A.** History of Nationalism in the East. N.Y.. 1929.
205. **Lacouture J.** The Demigods: Charismatie Leadership in the Third World N.Y., 1970
206. **Laqueur W.** (ed). The Middle East in Transition. L., 1958.
207. **Lerner D.** The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East Clencoe, 1958.
208. **Lewis B.** The Middle East and the West. Bloomington. 1964
209. **Long D.E.** (ed.). The Government and Politics of the Middle East and North Africa. Westview, 1980.
210. **Marlow J.** Arab Nationalism and British Imperialism a Study in Power Politics. L., 1961.
211. **Millican M.,** Blackmer D. (ed.). The Emerging Nations. Boston, 1961.
212. **Milson M.** Society and Political Strecture in the Arab World. N.Y., 1973.

213. **Nasser G.A.** Egypt's Liberation: Philosophy of the Revolution. Wash., D.S., 1955.
214. **Nieuwenhuijze CAO.** Sociology of the Middle East. Leiden, 1973.
215. **Nuseibeh H.Z.** The Ideas of Arab Nationalism. Dallas, 1972.
216. **Polk W., Chambers R.** (ed.). Beginnings of Modernization in the Middle East. Chicago, 1968.
217. **Qubain F.I.** Inside the Arab Mind : Survey of Literature in Arabic on Arab Nationalism and Unity. Arliugton, 1960.
218. **Al-Razzaz M.** The Evolution of the Meaniug of Nationalism. Garde City, 1963.
219. **Rivlin B., Szylowitcz** (ed.). The Coutemporary Middle East : Tradition and Innovation. N.Y. 1965.
220. **Rocher R.** Nationalism and Culture. L., 1937.
221. **Rustow D.A.** Politics and Westernization in the Near East. Prine., 1956.
222. **Safran N.** Egypt in Search of Political Community. Harward, 1962.
223. **Sayegh F.A.** Arab Unity : Hope and Fulfillment. N.Y., 1958.
224. **Sharabi N.B.** Arab Intellectuals and the West. Baltimore, 1970.
225. **Zeine Z.N.** The Emergance of Arab Nationalism. N.Y., 1973.

محتويات

الى القراء

ان دار التقدم تكون شاكرة لكم اذا تفضلتم وابديتم لها ملاحظاتكم حول ترجمة الكتاب ، وشكل عرضه ، وطباعته ، واعربتم لهـا عن رغباتكم .

العنوان : زوبوفسكي بولفار ، ١٧
موسكو ــ الاتحاد السوفييتي

طبع فى الاتحاد السوفييتى

